Н. П. СОЛОВЬЕВ
А. А. МИХАЛЕВ

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МИКИ КИЁСИ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ В ЯПОНИИ

В КОНЦЕ 20-Х – НАЧАЛЕ 30-Х ГОДОВ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Н. П. СОЛОВЬЕВ, А. А. МИХАЛЁВ

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МИКИ КИЁСИ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ В ЯПОНИИ

в конце 20-х — начале 30-х годов



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1975

1ФБ
С60

Ответственный редактор
Ю. Б. КОЗЛОВСКИЙ

В книге исследуются философские воззрения Мики Киёси — одного из наиболее известных представителей так называемой Киотоской школы философии. Взгляды Мики Киёси, их эволюция рассматриваются на фоне идейной борьбы в Японии в 20—30-е годы, т. е. того периода, когда начинается широкое распространение марксистской философской мысли в этой стране. Авторы показывают влияние философской и общественной деятельности Мики на распространение и развитие марксистской философии в Японии, дают оценку произведениям философа, претендующим на «интерпретацию» марксистского учения об обществе, и рассматривают критику философии Мики философами-марксистами Японии в начале 30-х годов.

С $\frac{10506\text{-}174}{013(02)\text{-}75}$ 33-75

ПРЕДИСЛОВИЕ

Япония середины 20-х годов... Развитие капитализма в его высшей, империалистической стадии. Развитие быстрое, но неравномерное, сопровождающееся все усиливающимся обострением противоречий между трудом и капиталом, нещадной эксплуатацией масс и вместе с тем нарастанием классовой борьбы трудящихся против буржуазно-помещичьего императорского строя. Рабочее движение охватывает сотни тысяч организованных в профсоюзы и миллионы неорганизованных рабочих. Экономическая борьба японского пролетариата все явственнее и во все более широком масштабе перерастает в политическую. В этих условиях в рабочем движении Японии остро ощущается потребность в познании законов общественного развития, в познании стратегии и тактики революционной борьбы. Японскому пролетариату нужен марксизм, нужен как воздух. По меткому выражению В. И. Ленина, сказанному о дореволюционной России, пролетарское движение Японии его «выстрадало», выстрадало в полном смысле этого слова.

Однако, чтобы марксизм действительно стал неотъемлемой частью пролетарского сознания, чтобы он был понят, усвоен как духовное оружие японского рабочего класса, требовались большие усилия по распространению его идей в широких массах, требовался огромный труд организованного, сплоченного пролетарского авангарда. Добиться практического осуществления этой цели было нелегко. Созданная в 1922 г. Коммунистическая партия Японии подвергается непрекращающимся нападкам раскольников-оппортунистов, борющихся против распространения марксистских идей. Чувствуется острая нехватка опытных кадров революционеров, теоретиков, способных творчески применить положения марксистского учения к конкретным условиям японской действительности. Недостает и квалифицированных пропагандистов, агитаторов, ведущих повседневную работу по пропаганде марксистских идей в массах.

Несмотря на столь неблагоприятную обстановку, марксистское мировоззрение, выражая веление времени, проникало в идейную жизнь Японии, захватывая сознание передовой японской общественности. И знаменательно то, что оно овладевало мыслями не только тех, кто был близок к нему в силу своего классового положения, кто находил в марксизме осознание собственных потребностей, но

также и тех, кто, будучи социально связан с буржуазным классом, все же воспринимал марксизм как великое гуманистическое учение. Многие лучшие представители прогрессивной японской интеллигенции, стремясь найти ответы на животрепещущие вопросы эпохи, обращаются в этот период к марксизму. Одни из них под влиянием его идей решительно порывают с буржуазным мировоззрением, уверенно встают на марксистские позиции, становятся в ряды профессиональных революционеров-коммунистов. Другие не в состоянии освободиться от предрассудков буржуазной идеологии, воспринимают марксистскую теорию непоследовательно, противоречиво, через призму своего мелкобуржуазного сознания. Однако объективная социальная ситуация складывается подчас таким образом, что и отношение к марксизму этих людей, их идейное творчество оказывают порой весьма заметное и даже значительное влияние на состояние японского общественного мнения, на ход идеологической борьбы. И, наверное, один из ярчайших тому примеров в области общественной мысли Японии, в области философской академической мысли — деятельность Мики Киёси, человека, судьба которого оказывается исторически связанной с началом распространения марксизма, марксистских философских идей в широких кругах прогрессивной японской общественности.

Мики Киёси — типичный представитель буржуазной японской интеллигенции, он получил образование в известном Киотоском университете и затем был послан на учебу в Германию, чтобы идеологически служить воспитывавшему его правящему классу. И поначалу казалось, что К. Мики собирается исправно выполнять возложенные на него функции. Он с увлечением слушает лекции таких столпов западноевропейской буржуазной философии, как Хайдеггер, проникается идеями различных идеалистических концепций. Однако, учась в Германии, молодой философ не замыкается в узких академических кругах. Он все более проникается интересом к многообразной и противоречивой общественной жизни, к проблемам, волновавшим тогда передовую немецкую интеллигенцию. К. Мики все серьезнее задумывается над вопросами, касающимися социальных антагонизмов, борьбы классов, пролетарского движения. И как мыслитель, как начинающий ученый, он пытается знакомиться с трудами классиков марксизма. Вернувшись в Японию, К. Мики увидел уже глазами дипломированного философа тот же социальный антагонизм, ту же классовую борьбу между трудом и капиталом, что и в Западной Европе. Перед К. Мики встали аналогичные проблемы, требовавшие ответа, требовавшие решения. И вот из-под пера молодого философа, разделявшего идеалистические взгляды, одна за другой появляются работы на темы «марксистской философии», «историческо-

го материализма, его сущности и значения. Эти работы написаны чуждым марксизму языком, они выражают существо марксистского учения о развитии общества, его законах в совершенно превратном виде, но вместе с тем они выходят в свет в такой острый для идеологической борьбы пролетариата момент, дают такую высокую рекомендацию марксистской философской мысли, что сразу же привлекают к последней внимание передовой японской общественности. Читая философские работы К. Мики тех лет, передовая общественность, представители научных кругов Японии испытывают все больший интерес к марксизму, желание ближе, основательнее с ним познакомиться, непосредственно изучить труды Маркса, Энгельса, Ленина. Красноречивые свидетельства того, какое воздействие оказывали работы К. Мики, мы находим в японской литературе у самых авторитетных ученых. Так, например, выдающийся японский философ-марксист Тосака Дзюн писал по этому поводу следующее: «Его (Мики Киёси.— *Ю. К.*) „марксизм" глубоко потряс меня. Я был, пожалуй, первым из тех, кто полевел под влиянием Мики Киёси» [103, т. 5, 103]. Другой выдающийся философ-марксист, Кодзаи Ёсисигэ, писал: «Мики Киёси (1897—1945, умер в тюрьме) был первым японским философом, обладавшим богатейшими знаниями в области идеалистической философии и сделавшим попытку приблизиться к марксизму. К марксизму он шел от идеалистического мировоззрения. Для японских философов того времени этот переход был историческим событием, которое произвело огромное впечатление на широкие круги интеллигенции» [45, 477]. Аналогичные высказывания встречаются и у других известных японских ученых-марксистов.

Однако, отмечая эту положительную сторону философского творчества Мики Киёси, японские марксисты, и прежде всего философы, указывают, что сами взгляды Мики Киёси, истолкование им исторического материализма не имеют ничего общего с подлинно марксистскими. Японские философы-марксисты единодушно констатируют тот факт, что К. Мики не усвоил существа марксистского философского учения, что при всех его попытках разобраться в марксизме, подойти к пониманию его мировоззренческой основы этот мыслитель интерпретировал последнюю исключительно с позиций своей собственной, так называемой антропологической концепции. Надо сказать, что такая оценка мировоззренческих позиций К. Мики японскими философами-марксистами совпадает во многом и с его собственной. Уже в последние годы жизни в заметках, написанных в тюрьме и опубликованных в журнале «Гакусэй хёрон», философ следующим образом характеризует свое отношение к марксизму и его мировоззрению: «В чем состоит моя основная позиция? Во-первых, я с самого начала рассматривал различные проблемы,

не основываясь на марксизме, не исходя из его точки зрения, а, напротив, трактовал их как проблемы марксизма с позиций собственной философии. В этой связи, во-вторых, моя позиция имела скорее тенденцию защищать марксизм, нежели утверждать его. Таким образом, ясно, что меня не следует называть марксистом» [106, 16].

Да, К. Мики действительно понимал марксизм, марксистскую философию по-своему, со своих идейных позиций и, хотя он субъективно симпатизировал марксистам, выглядел для многих его современников пропагандистом марксистского учения о развитии общества, стремился, как ему казалось, «защищать» марксизм от его идейных противников и т. п., объективно он извращал принципы этого учения, лишал их подлинно научного смысла. И это обстоятельство достаточно убедительно раскрывается в предлагаемой читателю книге. Авторы книги показывают, что работы К. Мики по интерпретации исторического материализма, обратившие на себя внимание передовой общественности Японии и вызвавшие у многих интерес к марксизму, эти же самые работы чем дальше, тем больше стали оказывать и отрицательное влияние на тех, кто с ними знакомился. В отдельной главе книги приводится интересный материал о позиции японских философов-марксистов, выступивших с критикой философской концепции К. Мики, говорится об организации ими дискуссии о философских работах К. Мики. Как показано авторами книги, эти дискуссии принесли немалую пользу японским марксистам, закалили их теоретически, способствовали более глубокому усвоению марксистского философского учения.

Если задаваться вопросом о том, почему попытки К. Мики «подойти» к марксизму, понять его основное содержание окончились неудачей, следует принимать во внимание те отмеченные выше объективные условия, в которых формировались взгляды этого мыслителя, следует принимать во внимание классовую ограниченность мировоззрения философа, его принадлежность к буржуазной интеллигенции Японии, к тем ее представителям, которые, несмотря на свою прогрессивную устремленность, несмотря на все усилия подняться до уровня научного осмысления современной действительности с позиций революционного пролетариата, все же не смогли преодолеть узкий горизонт буржуазного мировоззрения. Однако, учитывая эту классовую ограниченность идейных позиций К. Мики, все же трудно квалифицировать его деятельность, исходя только из его произведений, как деятельность буржуазного философа. Хотя взгляды К. Мики вопреки его субъективным симпатиям совершенно очевидно противоречили марксистскому учению, представляли его извращенно, при оценке этих взглядов, как и при оценке отношения

К. Мики к марксизму в целом, необходимо брать в расчет и практическую, общественную деятельность философа. В этом отношении современники К. Мики, его друзья и коллеги не сомневались в том, на какой стороне баррикад он стоял. Об этом в первую очередь свидетельствует его сотрудничество с японскими коммунистами, поддержка, которую он им оказывал. Одним из убедительных примеров такой поддержки могут служить и материалы об издательской деятельности К. Мики, выпускавшим с 1928 г. совместно с Хани Горо журнал «Под знаменем новой науки». Этот журнал сыграл большую положительную роль в деле распространения и пропаганды марксистско-ленинского учения среди японской интеллигенции. В журнале были опубликованы, в частности, работы В. И. Ленина «О государстве», «Марксизм и ликвидаторство», «Лев Толстой как зеркало русской революции» и т. д. Ученые (философы, социологи, экономисты, историки, правоведы) получили возможность выступать со страниц этого журнала, раскрывая содержание марксистских идей, роль марксистской методологии в развитии различных сфер конкретного научного знания.

К. Мики известен, далее, не только как издатель произведений классиков марксизма-ленинизма, но и как их переводчик. Особое значение имеет сделанный им в 1930 г. перевод труда К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология». Не будет преувеличением сказать, что перевод этой работы основоположников марксизма на японский язык оказал большое влияние на японских марксистов. Именно ориентируясь на «Немецкую идеологию», используя ее метод, японский философ-марксист Тосака Дзюн написал свое известное произведение «Японская идеология», явившееся одной из важнейших и актуальнейших марксистских работ по критике буржуазной идеологии Японии до второй мировой войны.

Значение философского творчества К. Мики не исчерпывается той ролью, которую сыграли его работы в начальный период распространения марксистской философской мысли в Японии. Оно состоит также в том, что К. Мики внес определенный вклад в развитие философской мысли Японии и по праву занимает видное место в ряду крупнейших философов этой страны. Его индивидуальное дарование как ученого, широта диапазона профессиональных научных интересов отмечаются многими исследователями. По свидетельству современников, К. Мики «изучал не только идеалистическое и материалистическое учения, теорию познания и онтологию, философию истории и логику, философские вопросы естествознания и техники и прочие сферы философского знания, но также и общественные науки и литературу, на которые философы никогда не обращали внимания. К. Мики находил в них философские проблемы и изучал

их» [106, 1]. Подчеркивая оригинальность и большую творческую самостоятельность этого мыслителя в постановке и рассмотрении целого ряда научных проблем, исследователи указывают, в частности, и на работы К. Мики по философским вопросам исторической науки. К. Мики называют «первооткрывателем философии истории» в Японии [105, 114]. Можно встретить высказывания и о том, что некоторые работы К. Мики не только ценное достояние философии прошлого, но в известной мере не утратили своего научного значения и для современности [106, 1].

Идейное развитие К. Мики было и многообразным, и вместе с тем противоречивым. Философ испытал периоды колебаний и сомнений разного рода, влияние националистических настроений. Некоторые его работы, особенно в годы деятельности в обществе Сёва, содержат идеи, объективно созвучные идеологии японского шовинизма [94, т. 17]. Однако основным лейтмотивом и характерной чертой большинства философских произведений К. Мики оставался гуманизм, стремление к освобождению человеческой личности. Во имя этих идеалов К. Мики не только писал, но и боролся. Своими словами и делами он выступал против фашизма, против деспотии императорского режима в Японии, о чем свидетельствуют многие его современники [75]. Несмотря на отдельные колебания, в самые мрачные годы абсолютизма, в тюремном застенке К. Мики продолжал разоблачать монархо-фашистскую диктатуру японских правящих классов. Обличительные строки его «Заметок о человеческой жизни» (1941 г.) лучшее тому подтверждение [75, 74].

Мики Киёси умер в тюрьме, не дожив всего двух месяцев до освобождения. Его жизненный путь, эволюция взглядов чрезвычайно интересны как для историков, так и для современников. Они выпукло показывают судьбу талантливого ученого в условиях буржуазного строя и в то же время раскрывают великую силу воздействия передового научного мировоззрения, находившего путь к сознанию и сердцу добросовестного искателя истины.

До второй мировой войны работ о философском творчестве Мики Киёси было немного. Они фактически сводились к серии статей, опубликованных в 30-е годы в журнале «Сисо» и положивших начало марксистскому анализу философской концепции К. Мики и критике марксистами его интерпретации исторического материализма. Сразу после окончания войны в память о философе-гуманисте выходит первое издание его собрания сочинений, по окончании выпуска которого в журнале «Сисо» снова появляется несколько небольших статей. Однако в 60-х годах интерес к философским взглядам К. Мики заметно возрос. Состоялось как бы «второе открытие» К. Мики японской философской общественностью. Было издано пол-

ное собрание его сочинений в 19 томах. Появилось немало работ о философии К. Мики, написанных авторами самых различных направлений. Вышли и отдельные монографические исследования (Миякава Тору и Караки Дзюндзо). К. Мики и его философским взглядам были посвящены целые разделы в разного рода сборниках и энциклопедических изданиях.

Тем не менее для большинства работ буржуазных исследователей характерен превратный подход к оценке философского творчества и общественной деятельности К. Мики. Буржуазные авторы не дают правильного освещения роли К. Мики в деле распространения марксистской философской мысли в Японии в 20-е годы. В их работах бросается в глаза разнобой и поверхностность в определении философской концепции К. Мики, квалификация его взглядов то как классически экзистенциалистских, то как персоналистских, то как ревизионистских и т. п.

Что касается японских философов-марксистов, то они также вновь обратили внимание на философское творчество К. Мики, посвящая ему отдельные главы в издаваемых в последние годы исследованиях. Однако фундаментальной марксистской монографии о Мики Киёси в Японии в послевоенный период пока не написано.

Авторы настоящего исследования — два советских ученых, самостоятельно изучивших философское наследие К. Мики и время, в которое он жил и творил. Каждый из них как исследователь шел своим путем. Н. П. Соловьев исследовал в первую очередь роль К. Мики и его отношение к распространению марксистской философии в Японии, а также попытку К. Мики дать собственную интерпретацию исторического материализма. А. А. Михалёв подготовил работу по анализу и критике идеалистической сущности основной концепции К. Мики и ее особенностей. Соответственно этим различиям, а также конкретному вкладу в написание разделов настоящей книги авторское право и закрепляется за каждым из них. А именно: первая, вторая и седьмая главы написаны Н. П. Соловьевым, третья, четвертая и шестая — А. А. Михалёвым, а пятая — совместно.

Авторы не случайно дали такое название книге, которое раскрывает деятельность Мики Киёси, его философские взгляды в связи с конкретными историческими условиями, ибо не иначе как через призму эпохи можно понять и правильно оценить значение творчества этого мыслителя. Соответствует замыслу и архитектоника исследования. В первой главе дана общая характеристика экономической и политической обстановки в Японии в 20-е годы, показано развитие классовой борьбы в японском обществе, ее отражение в сфере идеологии. Вторая глава посвящена рассмотрению собственно философской мысли в Японии. Она знакомит с развитием как материали-

стической марксистской философии, так и с состоянием идеалистической философии в тот же период. Социальный контекст так или иначе представлен читателю также и в других главах книги. В третьей главе рассматривается формирование и общая эволюция философских взглядов К. Мики. В центре внимания авторов в четвертой и пятой главах находятся философские взгляды Мики Киёси 20—30-х годов, т. е. периода, когда сложилась его основная мировоззренческая концепция и вместе с тем когда его работы по «историческому материализму» произвели впечатление на японскую научную общественность. Несомненно, что большим достоинством книги является то обстоятельство, что авторы наряду с анализом и критикой философских взглядов К. Мики уделяют значительное место распространению марксистского учения, марксистской философской мысли в Японии, рассмотрению процесса ее усвоения передовой японской общественностью. В первой, второй и седьмой главах книги читатель найдет в этой связи немало интересных сведений и большой конкретный фактический материал.

Конечно, исследование Н. П. Соловьева и А. А. Михалёва не свободно от ряда недостатков. Многие вопросы освещены недостаточно полно. Встречаются отдельные не вполне ясные и спорные положения при характеристике и анализе тех или иных аспектов философской концепции К. Мики. Некоторые установки философии К. Мики требуют более развернутой критики. Тем не менее проделанная авторами работа по исследованию философского творчества такого сложного и вместе с тем столь известного японского мыслителя, каким является Мики Киёси, бесспорно, дает возможность нашему читателю полнее ознакомиться с идейной жизнью Японии 20—30-х годов и в то же время способствует ее дальнейшему изучению.

Ю. Б. Козловский

Глава первая

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА В ЯПОНИИ В 20-е годы XX в.

Период 20-х годов XX в. характеризуется резким обострением социальных противоречий между трудом и капиталом, классовой борьбы в области экономики, политики, идеологии.

Пройдя ускоренными темпами период развития промышленного капитализма, используя благоприятную конъюнктуру, условия «особого удобства грабить инородцев, Китай и пр.» [16, 174], Япония довольно быстро вступила в империалистическую стадию развития капитализма и к концу первой мировой войны вошла в число наиболее экономически развитых стран капиталистического мира. Почти не испытав тягот войны, Япония сумела получить максимальные выгоды. Она захватила некоторые германские колонии на Дальнем Востоке, расширила рамки своего проникновения в Китай и установила свое господство на рынках ряда стран Юго-Восточной Азии. Военные заказы и стремительное расширение экспорта японских товаров способствовали быстрым темпам развития различных отраслей промышленности, прежде всего тяжелой индустрии.

Непосредственным следствием развития промышленного производства в Японии явился рост численности рабочего класса, его концентрация на крупных предприятиях. Правда, этот процесс имел в Японии свои особенности. Как и в царской России, в Японии того времени империализм был оплетен особенно густой сетью докапиталистических отношений. Значительная часть рабочих оставалась распыленной по многочисленным мелким предприятиям, следствием чего была разобщенность и недостаточная организованность рабочего клас-

са, что препятствовало росту его классового самосознания.

Недостаточно высокий уровень организованности и сознательности рабочих объяснялся также преобладанием в стране полуфеодальных пережитков, влиянием системы отходничества, временных рабочих, прибывавших из деревни на заработки. Это способствовало сохранению тесной связи японских рабочих с сельским хозяйством.

Развитие капитализма сопровождалось жесточайшей эксплуатацией трудящихся масс. Для установления низкого уровня заработной платы японские монополии использовали аграрную перенаселенность в стране, создававшую резервуар дешевой рабочей силы. Именно дешевая рабочая сила была преимуществом японской буржуазии в конкурентной борьбе на внешних рынках, важнейшим рычагом ускоренного развития капитализма.

Положение трудящихся усугублялось также и тем, что в послевоенные годы японская экономика вступила в полосу кризисов (экономический кризис 1920 г., финансовый кризис 1927 г.). Особенно жестокий удар по экономике Японии и материальному положению народных масс нанес мировой экономическй кризис, начавшийся в 1929 г. Растущие налоги, низкий уровень заработной платы, безработица, интенсификация труда — все это вело к обострению классовых противоречий.

В этих условиях все шире разворачивается классовая борьба японского пролетариата, вовлекающая в революционное движение различные слои трудового населения страны. Особенно мощным толчком, способствовавшим усилению классовой борьбы японского пролетариата, была победа социалистической революции в России. Создание первого в мире социалистического государства придавало трудящимся Японии уверенность в возможности осуществления социалистических преобразований, поднимало их на сознательную революционную борьбу.

Наиболее ярким свидетельством развития классовой борьбы явились «рисовые бунты», охватившие в августе — сентябре 1918 г. две трети территории Японии. Крестьяне, рабочие, различные слои мелкой буржуазии принимали участие в этом движении; в той или иной степени в этом стихийном протесте участвовало свыше

10 млн. человек. Только с помощью вооруженной силы правительству удалось подавить движение японских трудящихся.

«Рисовые бунты» оказали большое влияние на все сферы политической жизни Японии того времени, и особенно на развитие рабочего движения и распространение идей научного социализма. Под непосредственным влиянием «рисовых бунтов» в 1919 г. поднялась волна стачек и забастовок японского пролетариата, в которых приняло участие 335 тыс. рабочих. В отличие от довоенного периода эти выступления характеризовались большей организованностью и сознательностью. Хотя стачки и забастовки носили главным образом экономический характер (требования повышения заработной платы, сокращения продолжительности рабочего дня, улучшения условий труда), в ходе борьбы они нередко приобретали политическую окраску.

С борьбой промышленного пролетариата смыкались классовые выступления крестьянства, которое находилось в состоянии крайнего обнищания. «Режим кабальной эксплуатации крестьянства в промышленно развитой Японии подобен самым отсталым колониальным странам: за одно лишь право пользования землей японский помещик и кулак отчуждает 50—60% валового урожая крестьянина-арендатора. Помещичья кабала дополняется чудовищным гнетом ростовщического капитала, ипотечной задолженности и монопольных трестовских цен» [58, 9]. Число массовых крестьянских выступлений, принявших форму арендных конфликтов, которые происходили главным образом из-за условий арендного землепользования, с каждым годом все более возрастало.

В ходе революционной борьбы развивалось политическое самосознание трудящихся. Народные массы начали активно включаться в движение за всеобщее избирательное право. Усилилось стремление рабочих к организации профсоюзов и созданию крупных профессиональных объединений. В 1920 г. была организована Всеяпонская федерация профсоюзов (Родо кумиай домэйкай). Под ее руководством в том же году впервые в Японии состоялось массовое празднование 1 Мая. На основе реорганизации первого объединения профсоюзов — Общества дружбы (Юайкай) в 1921 г. была создана Японская федерация труда (Нихон родо содомэй).

Началось организационное оформление крестьянского движения. В апреле 1922 г. был учрежден Японский крестьянский союз (Нихон номин кумиай), ставший организатором борьбы арендаторов против помещиков. Стремление народных масс к организованным формам борьбы против социального и политического гнета настолько возросло, что даже наиболее отсталая часть населения Японии, так называемые «эта», создали Всеяпонское общество борьбы за равные права париев (Дзэнкоку суйхэйся) [1].

Ярким свидетельством развития революционного движения в Японии, роста политического самосознания японского рабочего класса явилось создание 15 июля 1922 г. Коммунистической партии Японии.

Создание компартии знаменовало крупнейшую веху в организационной и идеологической работе, проделанной японскими революционерами, и означало принципиально новый этап революционного движения, классовой борьбы японского пролетариата.

Непосредственно созданию партии предшествовала деятельность ряда революционных групп, приведшая к организации в 1920 г. Японской социалистической лиги (Нихон сякайсюги домэй), инициативное ядро которой возглавлялось Сакаи Тосихико, Ямакава Хитоси и др. Учредительный съезд, разогнанный полицией, все же успел провозгласить создание Лиги. В нее вошли различные элементы. Борьба сторонников марксизма с анархистами и прочими оппортунистическими деятелями внутри Лиги отвлекала ее от непосредственной практической работы с пролетарскими массами. Воспользовавшись в качестве предлога деятельностью анархистских групп, правительство в мае 1921 г. запретило Лигу.

После роспуска Лиги в социалистическом движении Японии продолжала существовать организационная раздробленность. Среди социалистических объединений наиболее влиятельными были: Суйёкай (Общество среды), Мокуёкай (Общество четверга), Гёминкай (Общество пробуждения народа). На базе этих организаций и была создана Коммунистическая партия Японии. В ноябре 1922 г. на IV Конгрессе Коминтерна она была официально утверждена в качестве секции Коминтерна.

Выработанная в конце 1922 г. программа действий, излагавшая позицию японских коммунистов по наибо-

лее актуальным вопросам социально-экономической и политической жизни страны, прежде всего предусматривала свержение монархии, упразднение Тайного совета, верхней палаты и генерального штаба. В программе содержались также требования введения восьмичасового рабочего дня, конфискации помещичьих земель, свободы слова, печати и собраний, ликвидации регулярной армии и т. д. [70, 88].

Однако в своей революционной борьбе японские коммунисты с самого начала столкнулись с серьезными трудностями и тяжелыми испытаниями. С момента создания и до конца второй мировой войны партия находилась на нелегальном положении. Ее деятельность проходила в условиях непрерывной полицейской слежки и преследований. Частые массовые аресты неоднократно лишали партию значительной части наиболее активных кадров.

Большой вред деятельности Коммунистической партии Японии с первых же лет ее существования причиняли также действия ликвидаторских элементов. Впервые платформа ликвидаторства была сформулирована в статье Ямакава Хитоси «Изменение курса пролетарского движения», опубликованной в августе 1922 г. в журнале «Дзэнэй». Ямакава и его сторонники требовали превратить Коммунистическую партию в легальную массовую организацию. Весной 1924 г. группа ликвидаторов, сторонников Ямакава, воспользовавшись тем, что Ватанабэ Масаносукэ, Токуда Кюити и другие руководители японских коммунистов находились в тюрьме, самовольно без созыва съезда или конференции приняла решение о «самороспуске» партии, вызвав этим временную дезорганизацию ее деятельности.

Поскольку решение ликвидаторов о роспуске партии не отражало воли подавляющего большинства коммунистов и противоречило интересам революционного движения японского пролетариата, вскоре были предприняты меры по воссозданию партии. С этой целью был создан организационный комитет, который в августе 1925 г. был преобразован в коммунистическую группу, явившуюся своеобразной переходной формой организации партии. Благодаря усилиям, предпринятым коммунистами этой группы под руководством Ватанабэ Масаноскэ, в декабре 1926 г. был созван 3-й съезд Коммунистиче-

ской партии Японии. Делегаты съезда осудили правый оппортунизм группы Ямакава (так называемый ямакавизм) и приняли решение о восстановлении партии. Все это имело большое значение для усиления активности и организованности движения пролетариата в последующие годы.

Однако сразу же после воссоздания партии ее руководству пришлось вести борьбу с новым, уже «левым» уклоном в своих рядах, получившим название фукумотоизма по имени возглавившего этот уклон Фукумото Кадзуо. Как левоуклонистское политическое течение в коммунистическом движении Японии фукумотоизм появился еще в период борьбы за восстановление Коммунистической партии в середине 20-х годов. Ему благоприятствовала сама обстановка борьбы с ямакавизмом, ибо в фукумотоизме выдвигались положения, на первый взгляд противоположные установкам Ямакава.

Фукумото выражал радикалистские взгляды части мелкобуржуазной интеллигенции, которая, проявляя интерес к революционному движению трудящихся, вместе с тем недооценивала значение и возможности классовой борьбы пролетариата и явно переоценивала роль субъективного фактора в революционном движении. В середине 20-х годов под влиянием революционного подъема передовая часть этой интеллигенции была стихийно вовлечена в рабочее движение. Из ее представителей и сформировался круг лиц, активно поддерживавших идеологию фукумотоизма. Кроме того, в Японии в эти годы значительного размаха и активности достигло студенческое движение. Его участники, слабо связанные с жизнью трудящихся, были склонны преувеличивать значение чисто теоретических форм борьбы. Установки, выдвигавшиеся Фукумото, нашли особенно широкое распространение среди демократически настроенных студенческих масс.

Сторонники Фукумото недооценивали значение повседневной организаторской работы коммунистов в массовых организациях трудящихся, фактически игнорировали роль экономической и политической борьбы пролетариата. На первый план выдвигались идеологическая деятельность, овладение «пролетарским» или «марксистским сознанием». Этим наносился большой ущерб пролетарскому и общедемократическому движению,

Сторонники Фукумото своей деятельностью объективно толкали партию на изоляцию от масс, на превращение ее в узкосектантскую группу интеллигенции.

Что же касается рассмотрения вопросов марксистско-ленинского учения, то Фукумото толковал их догматически, не считаясь с конкретными историческими условиями той или иной страны. По выражению Миякава Тору, в своих трудах Фукумото «всецело ограничивался лишь дословным копированием теоретических положений» [97, 62].

В июне 1927 г. состоялось совещание представителей Коммунистической партии Японии и Коминтерна, в ходе которого были приняты «Тезисы Исполнительного комитета Коминтерна по японскому вопросу». В этих «Тезисах 1927 года» была дана серьезная критика теоретических взглядов Фукумото. Отмечалось, что фукумотоизм не имеет ничего общего с марксизмом, что Фукумото и его сторонники превращают партию в сектантскую организацию. Сектантство Фукумото, по сути дела, характеризовалось в этом программном документе как «оборотная сторона» ликвидаторства Ямакава. Фукумотоизм, как и ямакавизм, препятствовал, согласно этому документу, усилиям партии стать во главе революционного движения и в полной мере выполнять свою роль авангарда рабочего класса. «Тезисы 1927 года» имели большое значение для укрепления позиций японской компартии, для повышения ее авторитета среди трудящихся. Они явились боевой программой превращения Коммунистической партии Японии в массовую марксистско-ленинскую партию.

В соответствии с положениями тезисов выдающийся японский марксист Катаяма Сэн опубликовал в журналах «Марукусусюги» и «Кайхо» ряд статей, в которых подверг критике оба уклона — ямакаваизм и фукумотоизм.

В декабре 1927 г. состоялся пленум Коммунистической партии Японии, принявший решение о реорганизации партии и всей ее работы. Развернувшаяся вслед за этим широкая практическая деятельность по преодолению допущенных ошибок и их последствий, по коренной перестройке организационно-политической и идеологической работы партии позволила ей укрепить свое влияние среди рабочих и других слоев трудящихся масс

страны в условиях начавшихся и в дальнейшем все более усиливавшихся жесточайших преследований и репрессий со стороны правительства.

Развитие борьбы японского пролетариата способствовало развертыванию общедемократического движения в стране, в котором в начале 20-х годов активную роль играла либерально настроенная мелкобуржуазная интеллигенция, выступавшая за проведение более демократического политического курса.

В числе наиболее известных ее выступлений прежде всего следует отметить «движение демократии Тайсё», развернувшееся еще в годы первой мировой войны [2]. Движение возглавлялось обществом Рэймэйкай [3]. В качестве трибуны для своих выступлений участники движения использовали страницы журналов «Тюо корон», «Тоё кэйдзай симпо» и газеты «Осака асахи» [4]. Наряду с этими изданиями по инициативе руководителей «движения демократии Тайсё» и сочувствующих ему лиц основывается целый ряд новых журналов и газет буржуазно-демократического направления. Среди них наибольшую известность приобрели журналы «Варэра», «Дэмокураси», «Кайдзо», «Кайхо» и др. [5].

В политической области «движение демократии Тайсё» выступало за проведение реформы избирательной системы с целью введения всеобщего избирательного права. В его программе имелись также требования «защиты конституции», «демократизации политики» и т. д.

Конечно, требования участников «движения демократии «Тайсё», носившие буржуазно-демократический характер, были классово-ограниченными. В выступлениях лидеров этого движения не ставилась задача ликвидации императорского строя в Японии, выражалось отрицательное отношение к классовой борьбе трудящихся. Тем не менее «движение демократии Тайсё», развертывавшееся в период, когда революционное движение японского пролетариата только еще набирало силу и было недостаточно организованным, в известной мере сыграло прогрессивную роль.

В дальнейшем по мере развертывания классовой борьбы пролетариата, все большего вовлечения трудящихся в демократическое движение степень влияния либеральной буржуазии в общественно-политической жизни страны уменьшается. В этих условиях в наиболее

передовых слоях японской интеллигенции все явственнее начинает проявляться тенденция к солидарности с рабочим движением.

Отмеченные выше события и процессы в социально-политической жизни Японии явились выражением роста классового самосознания трудящихся масс этой страны. В разных слоях японской общественности ощущается тяга к революционным идеям, начинается проникновение марксизма в широкие массы рабочего класса. Возрастает интерес к марксистскому учению и в кругах интеллигенции.

Марксизм, как известно, начал рспространяться в Японии еще на рубеже XIX—XX вв., а имя Маркса и первые упоминания о его учении появились в японской печати еще раньше — в 70—80-х годах. Идеи марксизма проникали в Японию в общем потоке литературы по анархизму, утопическому и научному социализму, а также в их ревизионистской интерпретации, с которой в то время знакомились некоторые наиболее радикальные представители японской интеллигенции.

Возрастание роли пролетариата в политической жизни страны на рубеже XIX—XX вв. отражется на состоянии рабочего движения в Японии. Оно постепенно освобождается от широко распространенных ранее в нем буржуазных идей свободы и народоправства и выходит на дорогу самостоятельного развития. В сфере социалистической идеологии все сильнее проявляется тенденция к более верному пониманию марксизма. Все настойчивее выдвигается задача внесения идей научного социализма в рабочее движение.

В эти годы на страницах газет и журналов стали появляться статьи о К. Марксе и его учении. Начали выходить и первые книги, специально посвященные марксизму. Сложившаяся еще в конце 90-х годов группа известных японских социалистов, в которую входили Котоку Сюсуй, Катаяма Сэн, Сакаи Тосихико и др., в период русско-японской войны организовала выпуск ряда произведений К. Маркса и Ф. Энгельса на японском языке.

Но в 1911 г. правительство жестоко расправилось с Котоку и рядом его сторонников, ложно обвинив их в подготовке покушения на императора. В стране была развернута кампания травли и преследования всех тех,

кто занимался пропагандой и распространением идей социализма. Процесс распространения марксизма в Японии натолкнулся на серьезные препятствия.

Новый этап пропаганды марксизма, начавшийся после Великой Октябрьской социалистической революции в России, знаменовался выступлениями в печати известных социалистов Сакаи Тосихико и Ямакава Хитоси. На страницах журнала «Сякайсюги кэнкю» они начали публиковать работы по теоретическим вопросам марксизма [6].

Идеи марксизма стали оказывать все большее влияние и на либеральных деятелей, таких, как профессора Ёсино Сакудзо и Фукуда Токудзо, которые, проявляя интерес к марксизму, интерпретировали его по-своему, извращая его революционную сущность. Разумеется, эти буржуазно-либеральные интерпретации марксизма были весьма далеки от подлинного понимания научного социализма. В те годы в понятие «социализм» «включали все, начиная от анархизма и кончая коммунизмом» [20, 133].

В то же время в социалистическом движении в Японии не происходило еще четкой дифференциации в политическом, организационном и идейном отношении, и удельный вес пролетарских элементов был относительно невысок. Мало было политических деятелей, способных нести научную революционную идеологию в ряды рабочих и передовой интеллигенции. В стране почти совсем отсутствовала социалистическая литература. Большой редкостью были работы по марксизму. Но, по мере того как классовая борьба пролетариата развивалась, роль буржуазно-либерального и буржуазно-демократического движения падала и на первый план в освободительной борьбе трудящихся выдвигалось подлинно социалистическое движение. Непоследовательная, классово-ограниченная либерально-демократическая программа Ёсино Сакудзо подвергалась острой критике со стороны Сакаи и Ямакава, который в те годы еще не перешел на ликвидаторские позиции.

Особенно быстро рос интерес к социальным проблемам и социалистическим идеям у студенческой молодежи. Во многих учебных заведениях, и прежде всего в крупнейших университетах, страны появились различные кружки и общества, занимавшиеся изучением социаль-

ных вопросов и общественно-политических наук. В сентябре 1918 г. в Токийском императорском университете было организовано Общество новых людей (Синдзинкай) — студенческое объединение левого направления, а в 1922 г. создано общество по изучению проблем социологии (сокр. Сякэн). В столичном университете Васэда возникло Общество пробуждения народа (Гёминкай), которое более тесно, чем Синдзинкай, было связано с рабочими. В крупнейшем в то время центре социально-философской мысли — Киотоском университете известный позднее японский марксист профессор Каваками Хадзимэ создал Общество по изучению социологии (Сякайгаку кэнкюкай). При этом обществе открылся Пролетарский университет, на базе которого впоследствии была создана Ассоциация просвещения пролетариата. Еще одно общество по изучению социальных проблем (Сякай кагаку кэнкюкай) было учреждено в университете Васэда в июле 1924 г. Возглавил его ученый и прогрессивный общественный деятель Икуо Ояма.

Студенчество выступало против попыток правительства ограничить свободу преподавания общественных наук и исследования социальных процессов. В этой связи в студенческой среде все более возрастал интерес к марксистскому учению.

Для объединения этого студенческого движения в единый фронт на базе общих целей, требований и действий в 1922 г. в день 5-й годовщины Октябрьской революции в России при Токийском императорском университете была организована Федерация студентов. Она объединила ряд обществ из различных вузов. В Федерацию вошли передовые студенты, сочувствующие марксизму. В конце 1923 г. была создана Студенческая лига общественных наук, которая вскоре вступила в Международный антивоенный союз.

К идеям научного социализма проявляли интерес не только общественные деятели, ученые и студенты. Им в какой-то мере симпатизировали прогрессивные деятели литературы, искусства и многие другие представители революционно-демократически настроенной интеллигенции. Революционная идеология получала отражение в художественных произведениях, печатавшихся в журналах «Киндай сисо», «Синсякай», «Сэйкацу то гэйдзюцу»[7]. В Японии постепенно начали складываться лите-

ратура и искусство, которые так или иначе выражали чаяния и настроения пролетариата. Еще в начале 20-х годов Осуги Сакаэ и Като Кадзуо выступили с пропагандой идеи «народного искусства». Миядзима Сукэо и Миядзи Кароку опубликовали работу «Литература рабочих». Стали выходить художественные произведения, авторы которых открыто именовали свое творчество пролетарским. С февраля 1921 г. группа прогрессивных писателей во главе с Комаки Оми стала издавать журнал «Танэмаку хито» («Сеятель»). В статьях журнала отчетливо проявилось стремление их авторов освещать проблемы литературы и искусства с позиций научного мировоззрения. «Танэмаку хито» выступал против капиталистической эксплуатации и милитаризма, в защиту принципов пролетарского интернационализма, в поддержку Советской России. Репрессии в сентябре 1923 г. привели к закрытию журнала, но уже в июне 1924 г. был основан журнал «Бунгэй сэнсэн»[8], который продолжил традиции «Танэмаку хито».

По мере роста в Японии влияния марксистской идеологии в стране возрастал интерес к работам классиков марксизма. Вместе со всем международным пролетариатом прогрессивная общественность Японии отмечала в 1918 г. 100-летие со дня рождения К. Маркса. Катаяма Сэн по этому поводу выступил с речью на юбилейном собрании в Нью-Йорке, в журнале «Синсякай» появились «Рассказы о Марксе» Сакаи Тосихико.

Постепенно стала развертываться книжно-издательская деятельность японских марксистов. После перерыва в их легальной работе, связанного с «делом Котоку», вновь начали выходить произведения К. Маркса и Ф. Энгельса. Однако распространение произведений классиков марксизма-ленинизма в довоенной Японии было сопряжено с большими трудностями. О том, каким иногда долгим и сложным оказывался путь марксистской книги к японскому рабочему, можно видеть на примере «Капитала» К. Маркса. Передовые люди Японии познакомились с содержанием этого труда К. Маркса задолго до того, как в стране появились его переводы. Знакомство с «Капиталом» осуществлялось по изданиям на европейских языках. Еще в 1900 г. первый том «Капитала» на английском языке попал в Японию по заказу книжного магазина «Марудзэн».

Одним из первых японцев, обративших внимание на «Капитал» К. Маркса, был Катаяма Сэн. В 1901 г. Катаяма опубликовал статью, посвященную «Капиталу». В 1908—1909 гг. в четырех номерах (49—52) «Сякай симбун» («Социалистическая газета») [9] в сокращенном переводе Катаяма печаталась книга французского социалиста Габриэля Девиля «„Капитал" Карла Маркса. Изложение с приложением обзора научного социализма». Эта книга популярно излагала содержание первого тома «Капитала». Она была широко известна во Франции и в России.

О знаменитом труде К. Маркса также писал Мураи Томоёси в статье «Классическое учение социализма — „Капитал" Маркса» [42, 81]. В августе, сентябре и октябре 1907 г. в четырех номерах (6—9) газеты «Хэймин симбун» Ямакава Хитоси опубликовал статью «Капитал Маркса», в которой разъяснял содержание первого тома «Капитала».

Однако точно не установлено, кто же в Японии первым прочел «Капитал». Сакисака Ицуро, ссылаясь на утверждение японского ученого Судзуки Коитиро, пишет, что раньше всех познакомился с этой книгой известный публицист социалист Хасэгава Нёдзэкан (род. в 1875 г.). По словам Сакисака, в его личной библиотеке имеется первый том «Капитала» на английском языке, который читал Сакаи Тосихико в 1910 г. в тюрьме.

С «Капиталом» знакомились не только социалисты. Так, профессор Высшей торгово-промышленной школы в Токио Фукуда Токудзо, по утверждению Сакисака Ицуро, познакомился с этим произведением К. Маркса еще в начале 1910-х годов. «Этот профессор в своем курсе лекций „Национальная экономика" часто ссылался на „Капитал" и комментировал его... Я часто слушал его лекции и помню об этом», — пишет Сакисака Ицуро [100, 77].

Но в те годы многие читатели «Капитала», в том числе и социалисты, еще далеко не в полной мере смогли вникнуть в содержание и понять значение этого труда К. Маркса и часто не отличали его от сочинений буржуазных экономистов. К тому же круг лиц, знакомых с этой книгой, был все же весьма ограничен. По мере роста интереса к марксизму все настоятельнее

ощущалась необходимость в издании этого труда К. Маркса на японском языке.

Попытки перевода «Капитала» делались еще в первом десятилетии XX в. Катаяма Сэн вспоминает: «Абэ, переводивший „Капитал“ Маркса, прислал рукопись, и мы решили начать печатать его перевод с майского номера» (в газете «Сякай симбун») [40, 593]. Но «Капитал» в переводе Абэ Исоо был опубликован лишь частично [36, 53]. Осуществить полное издание «Капитала» удалось значительно позднее, лишь после победы Октябрьской революции в России. Только в 1920 г. впервые был выпущен массовым тиражом первый том «Капитала» на японском языке.

Наряду с «Капиталом» после 1917 г. в Японии начали издаваться и другие работы К. Маркса и Ф. Энгельса [10]. Особенно широкий и систематический характер распространение марксистской литературы приняло с середины 20-х годов. В 1928 г. издательство «Кайдзося» приступило к изданию полного собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. Перевод осуществлялся с немецкого оригинала под редакцией Сакисака Ицуро. В 1928 г. вышел 1-й том, а в октябре 1932 г.— уже 30-й. Затем был выпущен один дополнительный том [100, 148]. На японский язык оказались переведенными почти все основные произведения К. Маркса и Ф. Энгельса. Завершение этого капитального издания явилось крупнейшим событием в идейной жизни японских марксистов.

Огромный интерес к Октябрьской революции, к событиям в Советской России вызвал усиленный спрос на произведения В. И. Ленина. По инициативе японских социалистов, которые стремились изучить и перенять опыт большевиков, стали систематически издаваться работы В. И. Ленина. Первой крупной ленинской работой, вышедшей в Японии, был реферат «О задачах РСДРП в русской революции». Сакаи Тосихико перевел его с немецкого издания и под названием «Русская революция» опубликовал в октябре 1917 г. в журнале «Синсякай» [68, 22]. В 1920 г. Катаяма Сэн, находившийся тогда в США, перевел работу В. И. Ленина «Государство и революция». Этот перевод вышел в свет в 1924 г. В 1921 г. вышла работа В. И. Ленина «Очередные задачи Советской власти» (в переводе супругов Ямакава),

в 1924 г. — «Империализм, как высшая стадия капитализма» в переводе Аоно Суэкити.

Кроме отдельных книг В. И. Ленина было выпущено много тематических сборников ленинских работ. Такая форма публикации ленинских работ объясняется удобством подобного рода изданий для практического использования в повседневной политической работе в массах. По тематическому принципу было составлено и десятитомное собрание сочинений В. И. Ленина, выпущенное в 1926—1931 гг. издательством «Хакуёся». Оно выдержало несколько изданий. Одновременно книгоиздательство «Кобу но сёбо» составило и опубликовало сборник сочинений В. И. Ленина в пяти томах [55, 124].

Наибольшего размаха работа по переводу и изданию ленинского теоретического наследия достигла в 1928 г. К этому времени уже было выпущено 45 наименований произведений В. И. Ленина [24, 164]. С 1926 г. до наступления периода реакции в 1932 г. в Японии вышли в свет все важнейшие работы В. И. Ленина [80, 50]. Спрос на эти книги был настолько велик, что, например, «Детская болезнь „левизны“ в коммунизме» с 1923 по 1936 г. была выпущена 13 раз, а «Империализм, как высшая стадия капитализма» — 14 раз [80, 54].

В условиях роста спроса на революционную литературу японские марксисты умело использовали буржуазные издательства (в частности, «Кайдзося», «Собибункаку», «Кисэйкаку») для выпуска и распространения произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. На страницах «толстых» журналов («Кайдзо», «Тюо корон» и т. д.) и ряда газет помещалась различная информация и реклама марксистской литературы.

Результаты всего этого не могли не сказаться. Если в начале 20-х годов произведения классиков марксизма, особенно В. И. Ленина, было еще очень трудно достать, то к 30-м годам они стали доступны не только для интеллигенции, но и для широких масс трудящихся. История издания и распространения революционной литературы наглядно свидетельствует о росте влияния марксистских идей в Японии после Октябрьской революции. Труды К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина оказали глубочайшее идейное воздействие на формирование общественной и философской мысли Японии в 20-е годы XX в.

Глава вторая

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ЯПОНИИ В 20-е годы

Распространение марксистской философии в Япони в 20-е годы, осуществлявшееся по мере развития рабо чего и демократического движения в стране, происходи ло в ожесточенной борьбе с буржуазным мировоззре нием.

В отличие от России и ряда стран Западной Европ материалистические традиции в японской философи были значительно слабее. Материалистическое мирово зрение нелегко усваивалось японскими революционера ми, прогрессивной интеллигенцией. Даже в начал 20-х годов в Японии было широко распространено мне ние, что материализм — это не более как вульгарна философия здравого смысла, своего рода примитивно житейское мировоззрение, которого придерживаются лю ди, еще не знающие другого, более «совершенного идеалистического мировоззрения. Японский филосо Идэ Такаси, вспоминая об этом времени, писал «В истории философии, которую я изучал, хотя и гово рилось о материализме, но имелся в виду французски материализм XVIII столетия. Вслед за этим получи известность вульгарный материализм Фогта, Молешот та... Да и о нем можно было узнать из книг по истори философии, искаженно представляющих этот материа лизм с враждебных ему идеалистических позиций. Чт же касается диалектического материализма, то в т время даже название его трудно было встретить [75, 132].

Превратное представление о материализме не могл не сказываться и на отношении к марксистскому учени к его теоретическому фундаменту.

В среде прогрессивно настроенной японской интелли генции, не исключая лиц, считавших себя марксистами безраздельно господствовал взгляд, что марксизм — эт

лишь политическое и экономическое учение, не имеющее своей философии. Даже в марксистских кругах основной акцент делался в то время на социальные и политические аспекты и совершенно недооценивались мировоззренческие основы марксизма. В марксистской пропаганде, в марксистских научных исследованиях тех лет редко можно было встретить какие-либо выступления или труды, специально посвященные мировоззренческим, философским проблемам, как таковым.

Поэтому, хотя к середине 20-х годов отдельные произведения классиков марксизма, в которых излагались философские положения пролетарского мировоззрения, уже получили распространение в Японии, лишь узкий круг прогрессивных ученых знал о марксистском философском мировоззрении и занимался его изучением. Философов же профессионалов из среды марксистов в те годы еще не было.

Слабая осведомленность японской общественности о философской основе марксизма во многом объяснялась тем, что вплоть до начала 20-х годов в Японии не было политической партии пролетариата, которая смогла бы по-настоящему организовать изучение и пропаганду марксистской теории. Этим делом занимались лишь небольшое число энтузиастов, в основном японские социалисты. Однако даже после того, как была создана Коммунистическая партия Японии, она занималась преимущественно организационной и политической деятельностью и до середины 20-х годов не смогла сосредоточить внимание своих кадров на пропаганде и научной разработке мировоззренческих проблем.

С середины 20-х годов положение стало меняться. Коммунистическая партия Японии после разгрома ликвидаторской группы Ямакава и восстановления своих центральных органов взяла курс на повышение уровня теоретической деятельности. Это сразу же сказалось на изучении и пропаганде общественных наук. Марксистской теорией все больше стали интересоваться представители различных слоев демократически настроенной интеллигенции: писатели, экономисты, историки, журналисты, общественные деятели и т. д. И хотя среди них не было философов, уже появились лица, которые «открыли» в марксизме философию.

При этом, конечно, не обходилось без трудностей и

ошибок. В первое время, когда широкие слои японской интеллигенции начали проявлять живейший интерес к марксистскому мировоззрению, появилось значительное количество работ, авторы которых, причисляя себя к марксистам, весьма поверхностно были знакомы с основами марксистской теории. Их «марксизм», не подкрепленный глубоким изучением предмета, сводился главным образом к жонглированию марксистской терминологией. Мелкобуржуазные интеллигенты, хотя и пытались как-то воспринять марксизм, все еще оставались тесно связанными в идейном отношении буржуазной идеологией и осмысливали марксистские положения в извращенном виде.

Дело изучения марксистской философии в значительной степени осложнялось и тем, что в Японии почти до конца 20-х годов даже сами марксисты были слабо знакомы с важнейшими философскими трудами К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. В то же время в Японии широкое распространение получили переводы книг европейских авторов (таких, как А. А. Богданов, Г. Лукач, К. Корш и др.), занимавших ревизионистские позиции. И так как японцы в тот период жадно тянулись ко всему, что было связано со словом «марксизм», то нередко первое знакомство с этим учением осуществлялось именно по подобным работам.

Сложный процесс усвоения и распространения марксистского философского мировоззрения в Японии виден на примере творческой деятельности первых серьезных пропагандистов диалектического материализма в Японии в 20-е годы — Каваками Хадзимэ и Фукумото Кадзуо. Эти мыслители и общественные деятели отвергли господствовавшее в Японии представление о марксизме только лишь как политико-экономическом учении и привлекли внимание общественности к философии марксизма.

Особенно велики заслуги экономиста и философа, профессора Киотоского университета Каваками Хадзимэ (1879—1946). Японские авторы называют его «правдоискателем», который «всю жизнь искал истину и в ее поисках достиг совершенства» [76, 190]. В этих поисках Каваками прошел путь от христианского социализма и абстрактно-гуманистических идей «абсолютного альтруизма» к марксизму.

Интерес к социалистическим учениям зародился у Х. Каваками в студенческие годы. В 1906 г. Каваками уже выступил в газете «Коммур симбун» со статьей «Критика с позиций социализма», в которой пытался пропагандировать социалистические идеи. Но в тот период его взгляды были еще далеки от научного социализма.

После возвращения из-за границы в 1915 г. Каваками вначале примкнул к «движению демократии Тайсё», активно сотрудничал в печатных изданиях этого движения и редактировал журнал «Варэра» («Мы»). Однако чем дальше, тем более критическим становилось отношение Каваками к либерально-демократической программе лидеров «движения демократии Тайсё». Не удовлетворяясь ее основными принципами, Каваками обращается к марксистскому учению. В своей «Повести о бедности», которая вышла в свет в 1917 г. и сразу получила большую известность в стране, Каваками уже выражает вполне осознанное стремление приступить к исследованию социальной действительности с марксистских позиций.

После Великой Октябрьской революции в России Каваками окончательно убеждается в правоте марксизма, в глубоко научной сущности этого учения. Он начинает выступать как активный пропагандист и популяризатор марксизма. Каваками пишет большое число исследований по теории научного социализма, по марксистской политэкономии и историческому материализму. Одновременно он переводит и издает труды К. Маркса и В. И. Ленина.

С января 1919 г. Каваками Хадзимэ стал издавать журнал «Сякай мондай кэнкю» («Изучение социальных проблем») [1], в котором помимо своих статей по политэкономии и философии он поместил переводы двух работ К. Маркса: «Наемный труд и капитал» (№ 4, апрель 1919 г.) и «Заработная плата, цена и прибыль» (№ 25, сентябрь 1921 г.). В течение 20-х годов первая из этих работ издавалась еще пять раз, а вторая — четыре раза [88, 37—46]. В переводе Каваками Хадзимэ и Миякава Минору в 1927 г. частично, а в 1931 г. полностью была опубликована работа К. Маркса «К критике политической экономии».

Особенно большое внимание Каваками Хадзимэ уде-

лил изучению и пропаганде «Капитала» К. Маркса. В 1927—1929 гг. он перевел и издал совместно с Мияхава Минору часть первого тома «Капитала». О гениальном произведении К. Маркса Каваками написал несколько книг и статей [88, 256]. В предисловии к своей работе «Основные положения экономической науки» он выразил непоколебимое убеждение в правоте марксистской науки. «Всякому, кому придется читать мой труд, — писал Каваками, — станет очевидным его сходство с „Капиталом" Маркса. Для многих это кажется странным, но для меня „Капитал" Маркса есть самая совершенная экономическая наука. Поэтому при чтении курса лекций „Политическая экономия" я обязан опираться на „Капитал". Некоторые с упреком указывают, что я опираюсь лишь на Маркса. Но ведь не может быть двух истин. Поэтому если марксистская наука соответствует истине, то наша наука должна основываться на марксизме» [91, т. 1, 1—2].

В 1928—1929 гг. Каваками Хадзимэ впервые издал труд «Ввведение в „Капитал"». Эту работу он рассматривал как завершение своих многолетних исследований. «Введение в „Капитал"» получило широкую известность и сыграло важную роль в идеологическом воспитании многих коммунистов и сочувствующих им.

Значительны заслуги Каваками Хадзимэ и в области пропаганды марксистской философии. Являясь вначале стихийным материалистом, Каваками настойчиво занимался изучением марксистской философской теории. Он стремился использовать диалектический материализм как методологическую основу для своего научного творчества и для критики идеалистических концепций. Перу Каваками принадлежит несколько работ по историческому материализму и критике буржуазной философии [2]. В мае 1926 г. в № 71 журнала «Сякай мондай кэнкю» он опубликовал перевод «Тезисов о Фейербахе» К. Маркса. В этом же году Каваками выпустил сборник «Ленинская диалектика», в котором был опубликован перевод фрагмента «К вопросу о диалектике» из «Философских тетрадей» В. И. Ленина и две статьи А. М. Деборина о развитии В. И. Лениным марксистской диалектики. В 1930 г. Каваками вместе с Кусида Тамидзо и Морито Тацуо перевел «Немецкую идеологию» К. Маркса и Ф. Энгельса. К этой книге был при-

ложен подготовленный Каваками Хадзимэ совместно с Морито Тацуо новый перевод «Тезисов о Фейербахе» К. Маркса.

В своих философских взглядах Каваками Хадзимэ был не всегда последователен. В связи с этим в середине 20-х годов его работы, посвященные историческому материализму, подвергались критике со стороны Кусида Тамидзо и Фукумото Кадзуо. И хотя Кусида и Фукумото, в свою очередь, также не были твердыми марксистами и допускали различные извращения марксистской теории, тем не менее их дискуссия с Каваками Хадзимэ имела положительное значение в истории распространения марксистской философии в Японии. Дискуссия способствовала росту внимания со стороны японской общественности к философской теории марксизма-ленинизма, а самого Каваками побудила пересмотреть свои взгляды.

Вместе с тем до конца освободиться от влияния идеалистических взглядов Каваками не удалось. Как указывают японские авторы-марксисты, даже в 1937 г. в своих «Записках из тюрьмы» Каваками допускал возможность сочетания марксизма с кантианством. Вместе с тем ему не удалось избавиться и от влияния религиозной идеи «абсолютного альтруизма» [45, 91—92; 85, 90—91].

Каваками не был «чистым» теоретиком, кабинетным ученым. Своим марксистским убеждениям он находил практическое применение в революционной деятельности, выступая в качестве активного пропагандиста марксистско-ленинских идей, создателя и участника ряда демократических организаций трудящихся. Еще в начале 20-х годов, будучи профессором Киотоского университета, Каваками в своих лекционных курсах стал знакомить студентов с революционной теорией марксизма. В 1923 г. он создал в Киотоском университете Общество по изучению социальных проблем. Общество пользовалось популярностью среди учащейся молодежи. Его собрания посещали студенты всех факультетов. В 1928 г. во время избирательной кампании в парламент Каваками вел агитацию в поддержу прогрессивных общественных деятелей Икуо Ояма, Мидзутани Тёдзабуро и Ямамото Сэндзи. В следующем году Каваками активно способствовал организации Новой рабоче-крестьянской

партии (Синроното) и принимал деятельное участие в ее работе.

В 1932 г. в период широких репрессий против прогрессивных организаций Каваками Хадзимэ заявил, что желает стать «солдатом коммунизма» и в возрасте 53 лет вступил в Коммунистическую партию Японии. Он принимал активное участие в нелегальной работе, но вскоре был арестован и приговорен к тюремному заключению (он находился в тюрьме с января 1933 по июнь 1937 г.).

Заметную роль в привлечении внимания японской прогрессивной общественности к марксистской философии сыграла также деятельность Фукумото Кадзуо. С марксизмом Фукумото познакомился в Германии, куда он был командирован в числе нескольких студентов на учебу. Сразу же по возвращении в Японию он поместил в журнале «Марукусусюги» статью «О сфере действия „Капитала" К. Маркса в области критики экономических теорий». Затем Фукумото опубликовал ряд работ, посвященных критике ошибочных положений, имевшихся в толковании марксистского учения у Каваками Хадзимэ [3]. В этих работах Фукумото пытался исходить из положений работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которая в то время еще не была переведена на японский язык. Благодаря своей активной деятельности в области марксистской теории Фукумото вскоре стал одним из руководящих работников Коммунистической партии Японии.

В февральском номере журнала «Марукусусюги» за 1926 г. Фукумото выступил со статьей «Нельзя не начать с поворота в „теории поворота" г-на Ямакава», направленной против идейной платформы Ямакава Хитоси и его группы. В этом же году вышел из печати еще ряд работ Фукумото. Сред них были: «Процесс формирования и изменения общества», «Материалистический и центристский взгляды на историю», «Структура общества и процесс его изменения», «Метод экономической критики».

В этих работах Фукумото познакомил читателей с рядом важных положений из классических произведений основоположников марксизма и обратил внимание прогрессивной общественности на некоторые существенные стороны марксистской философии. Фукумото рас-

сматривал диалектический материализм как теоретическую основу всего марксистского учения и особо подчеркивал, что по своей социальной роли он является философским мировоззрением преобразования мира». Фукумото решительно выступил против попыток представителей буржуазной академической науки отрицать наличие в марксизме философии.

Выступления Фукумото Кадзуо по философским вопросам пользовались большим успехом среди прогрессивной японской интеллигенции. Кодзаи Ёсисигэ, отмечая положительные стороны пропагандистской деятельности Фукумото, подчеркивает, что «Фукумото был первым, кто писал в Японии о существовании материалистической диалектики как философии марксизма» [46, 476].

Учитывая положительную сторону деятельности Фукумото, нельзя забывать, что он неверно понимал многие важнейшие принципы диалектического материализма. Хотя Фукумото заявлял о своем намерении «построить и развернуть» материалистическое понимание истории «на основе диалектического метода», он истолковывал этот метод таким образом, что, по сути дела, сводил его лишь к закону отрицания отрицания и к методу познания путем восхождения от абстрактного к конкретному. О всех других важных моментах, составляющих содержание марксистского учения о диалектике, в работах Фукумото даже не упоминалось. Центральное место в его «диалектическом методе» заняла проблема «реального единства субъекта и объекта или единства теории и практики». Считая ее «основным», «решающим законом диалектики», Фукумото ограничивал сферу «бытия диалектики» рамками общества, а развитие общественной жизни определял главным образом характером «взаимоотношения субъекта и объекта». При таком понимании диалектики фактически отрицался ее универсальный характер, объективность развития природы и общества, а сами понятия «природа» и «общество» подменялись идеалистически истолкованными понятиями «субъект» и «объект». Марксистская философия в понимании Фукумото сводилась лишь к историческому материализму.

Японские исследователи справедливо отмечали, что на понимании Фукумото диалектического метода сказалось влияние немецкой буржуазной философии новей-

шего времени. Хотя Фукумото и выступал с критикой эмпириокритицизма, сам он также допускал идеалистические ошибки. На идеалистический в духе неокантианства и неогегельянства характер взглядов Фукумото по целому ряду вопросов указывает Кодзаи Ёсисигэ [45, 92].

Одной из причин философских заблуждений Фукумото являлось и то обстоятельство, что марксизм он изучал по работам теоретиков, не занимавших подлинно марксистских позиций, а, напротив, извращавших действительное содержание марксистского учения. По словам Миякава Тору, «в качестве теоретических источников Фукумото Кадзуо пользовался книгами „История и классовое сознание“ Георга Лукача и „Марксизм и философия“ Карла Корша» [97, 62].

Одновременно с критикой левоуклонистской политической линии фукумотоизма, данной в «Тезисах 1927 г.» и в последующих выступлениях японских марксистов, развернулась критика и философских взглядов Фукумото Кадзуо. Генеральный секретарь Коммунистической партии Японии Ватанабэ Масаноскэ писал в 1927 г., что «теория Фукумото оригинальна, но только в том отношении, что она идеалистична и самодовольна» [90, 55]. Уже в 1927 г. со статьями против Фукумото выступили Китаура Сэнтаро, Кавано Мицу, Каваками Хадзимэ. В следующем году философские взгляды Фукумото были подвергнуты обстоятельному критическому анализу в работе Хаттори Сисо «Материалистическая диалектика и материалистическое понимание истории», опубликованной в 11-м и 12-м томах серии «Курс марксизма». Критика искаженного толкования диалектического материализма у Фукумото имела важные последствия для дальнейшего развития марксистской мысли, для развития марксистской философии в Японии в частности.

Все эти события, связанные с развитием научной марксистской мысли, сыграли важную роль в идейной жизни Японии тех лет. Они не только стимулировали процесс дальнейшего изучения и распространения марксистских философских идей, но и существенным образом повлияли на характер и направление деятельности многих буржуазных японских философов.

Представители буржуазной философской мысли в

могли уже просто игнорировать распространявшиеся среди японской общественности идеи марксистской философии. Наиболее реакционные из них, занявшие крайне враждебную позицию по отношению к марксизму, пытались опровергнуть его и предложить свою альтернативу. Другие же стремились каким-то образом учесть выдвигаемые марксизмом положения в своих философских концепциях.

В 20-е годы «опровержение» марксизма стало знаменем многих философов-идеалистов. В японских высших учебных заведениях был даже введен специальный курс по критике марксизма [87, 59]. Буржуазные философы стремились дискредитировать марксизм в глазах общественности, объявляя его примитивной вульгарно-эмпирической концепцией здравого смысла. «По сравнению с... идеалистической философией,— пишет в своих воспоминаниях К. Янагида, — материализм казался нам слабой вульгарной идеологией, которая совершенно не может вступить в борьбу с идеализмом. Я продолжал считать, что в марксизме есть немало истин, которые следует изучить, но в целом это поверхностная философия. И в обстановке „идейного упадка" в то время мне казалось, что особенно важная и неотложная задача состоит в том, чтобы дать критику марксизма, показать ограниченность этой философии» [87, 62].

К началу 20-х годов XX в. доминирующее положение в буржуазной философии Японии занимала так называемая «академическая философия», цитаделью которой был Киотский императорский университет. Основу этого направления составляла неокантианская философия. Полностью отбросив просветительские и демократические идеи западноевропейских мыслителей (Монтескье, Руссо, Милля, Бокля и др.), пользовавшихся широкой популярностью в Японии после революции 1868 г., «академическая философия» утратила тот оптимизм и гуманистическое содержание, которые были присущи японской буржуазной философии в XIX в. Характеризуя духовную атмосферу первых двух десятилетий XX в., прогрессивный японский историк Иэнага Сабуро писал: «Демократические тенденции в идеологических кругах стали исчезать, а научные и прежде всего философские круги охватил „консервативный дух"» [75, 52]. Неокантианство выступало под самыми различными названия-

ми — «культуризм», «персонализм», «идеализм». Объясняя причины, приведшие к утверждению неокантианства, Е. Кодзаи пишет: «Неокантианство в самой Германии оттачивалось прежде всего в борьбе с материализмом. Можно прямо сказать, что условием для развития этой идеалистической философии явилась именно открытая борьба с материализмом. Подобное положение сложилось и в Японии. Поднявшаяся волна классового рабоче-крестьянского движения в Японии выдвинула лозунги: „реконструкция", „освобождение", „демократия". Самой подходящей философией, которая смогла бы противостоять этому движению, была именно неокантианская философия, обладавшая уже опытом борьбы против материализма и атеизма в Германии» [47, 61]. Идейным арсеналом «академической философии» служили воззрения представителей баденской школы неокантианства, в особенности Риккерта. Баденская школа в наибольшей степени отвечала требованиям японской идеалистической философии в силу того, что выступала с претензией на решение проблем истории. «Философия истории» баденской школы рассматривалась японскими идеалистами как средство борьбы с научной теорией общественного развития марксистской философии. Философские концепции таких представителей «академической философии», как Куваки Гэнъёку, Цунасима Рёсэн, Хатано Сэйити, Томонага Сандзюро и др., исходили из положения баденской школы о противопоставлении исторической науки (наука о культуре) наукам о природе. Рассматривая историческую науку как сферу «индивидуального описания», японские неокантианцы выдвигали те или иные варианты идеалистического, индивидуалистического понимания истории, усматривая ее сущность в «реальном существовании внутренней индивидуальности».

В эпоху Тайсё (1912—1925) в Японию стали проникать идеи «философии жизни» Ницше и Дильтея, экзистенциалистской философии и других течений новейшей буржуазной философской мысли. Во второй половине 20-х годов философия экзистенциализма уже в значительной степени определяла лицо буржуазной философии Японии. Почва для успешного проникновения экзистенциализма была подготовлена распространением в философских кругах Японии идей Ницше и Кьеркего-

ра. Взгляды Ницше стали известны в Японии еще в конце XIX в. по работам Т. Такаяма. В 1911 г. на японском языке была опубликована работа Ницше «Так говорил Заратустра». Важную роль в деле распространения философии Ницше и Кьеркегора в Японии сыграли работы известного философа-идеалиста Вацудзи Тэцуро «Изучение Ницше» (1913) и «Кьеркегор» (1915). В 1916 г. вышло в свет полное собрание сочинений Ницше, подготовленное Икута Нагаэ.

Что же касается произведений философов-экзистенциалистов, то в 1919 г. вышла на японском языке «Психология мировоззрения» Ясперса, в 1926 г. — «Бытие и время» М. Хайдеггера, в 1927 г. — «Записки по метафизике» Г. Марселя. Идеи экзистенциализма проникали в Японию не только путем публикации переводов трудов самих философов-экзистенциалистов, но и путем установления личных контактов японских философов с ними. В 1922—1923 гг. Танабэ Хадзимэ слушал лекции Хайдеггера в Германии, а позднее, возвратясь в Японию, поддерживал активную переписку с Ясперсом. У Хайдеггера слушал лекции также и Мики Киёси. В 1936—1940 гг. в Токийском университете прочел цикл лекций ученик Хайдеггера — Карл Левит.

Одновременно с проникновением экзистенциализма в Японию происходит его видоизменение с учетом философских традиций японского идеализма. «При этом наблюдаются двоякого рода явления: либо идеи экзистенциализма, приобретая всевозможные оттенки, сохраняют все же собственное лицо, либо они органически сливаются с местными идеалистическими течениями и выступают в конечном счете в качестве составных частей „новых“ идеалистических эклектических концепций» [50, 493]. Во второй половине 20-х годов на основе экзистенциалистских идей сформировался так называемый японский «классический идеализм», творцами которого явились Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ и Мики Киёси. В эти годы экзистенциализм начинает выступать как главный оппонент марксистской философии.

Японский «классический идеализм» обычно отождествляют с Киотоской школой философии, главой которой был Нисида Китаро. Это течение объединяло наиболее видных буржуазных философов довоенной Японии, а также многочисленных комментаторов и популя-

ризаторов воззрений самого Нисида. Несмотря на определенные расхождения среди представителей этого течения по отдельным вопросам, оно представляло собой единое направление в японской философии, сформировавшееся на базе экзистенциалистской проблематики. Японские исследователи обычно выделяют в этом течении правое крыло (Танабэ Хадзимэ, Кояма Ивао, Косака Масааки, Нишитани Кэйдзи), левое крыло (Мики Киёси, Какэхаси Акахидэ, Янагида Кэндзюро) и центр (Мутай Рисаку) [76, 242].

Влияние этого течения и, в частности, популярность идей его основателя объяснялись как спецификой развития философской мысли в Японии, так и тем кругом проблем, с претензией на решение которых это течение выступало. В то время как марксистская философская мысль еще только начинала проникать в сознание передовой японской интеллигенции, К. Нисида и его последователи попытались с позиций идеализма ответить (в весьма отвлеченной и абстрактной форме) на животрепещущие вопросы, продиктованные историческим развитием общества и волновавшие широкие слои японской общественности, такие, как вопрос о роли, значении и месте личности в обществе, о характере социальных изменений, о специфике восточной культуры, о природе сознания и формах познавательной деятельности.

С философией Нисида связан целый этап развития японского идеализма 20—40-х годов XX в. Философия Нисида сложилась в условиях кризиса прежних идеалистических воззрений, окончательно дискредитированных самой жизнью, как реакция японского идеализма на широкое проникновение и распространение марксистских идей в Японии. Сам Нисида в 20-е годы изучал произведения К. Маркса и Ф. Энгельса и участвовал в различных дискуссиях по тем или иным проблемам марксизма (он писал в танка: «До глубокой ночи спорим о Марксе. Из-за Маркса нет сна»).

Не касаясь эволюции философских взглядов К. Нисида, обратимся к его основной концепции, разработанной в конце 20-х — начале 30-х годов. В своей философской системе Нисида стремится объяснить человека как индивидуальную личность, объяснить возможность его свободы и активной роли в общественной жизни. Хотя в центре внимания философа находится человек и чело-

веческие отношения, его концепция носит весьма абстрактный характер, не приобретая собственно социологического значения, и выступает как «своеобразная теория универсального миропорядка». Проблема свободы индивидуума решается Нисида посредством рассмотрения противоречия между «общим» и «индивидуальным», причем отправным пунктом при анализе этой проблемы является «индивидуальное» [50, 507—509].

Индивидуальное мыслится Нисида как нечто самостоятельное, как отличное от других индивидуальных благодаря тому, что оно само себя определяет. Индивидуальное в трактовке Нисида выступает как causa sui. Такое определение индивидуального самим собой становится возможным в силу внутреннего самодвижения индивидуального. Постулирование Нисида существования множества других индивидуальных ставит вопрос о характере связи объединяющего их «общего».

Каким же образом возможно то, что самостоятельность индивидуального не исключает связь с другими индивидуальными? Если индивидуальные связаны через посредство какого-либо «общего» и определяются им, то они теряют свою самостоятельность, оказываясь детерминированными чем-то внешним. Если же «общего» не существует, то индивидуальные только самостоятельны, не связаны друг с другом, а потому утрачивается их соотношение друг с другом, исчезают они сами, как таковые. Поэтому единственный, с точки зрения Нисида, выход из этих противоречий может быть только тот, что «общее» должно быть и в то же время не быть. Поэтому «общее» выступает у Нисида как «небытие», чья беспредметность служит гарантом самостоятельности индивидуальных и обеспечивает связь между ними. Такое «небытие», согласно Нисида, возможно только как ничем не обусловливаемое, ничем не опосредуемое «абсолютное небытие» [50, 510].

«Абсолютное небытие» у Нисида является мистическим универсальным началом, которое, являясь всеобъемлющим, не имеет никакой субстанциональности. «Абсолютное небытие» истолковывается Нисида как интуиция, которая все созерцает и вместе с тем не представляет собой созерцающего субъекта; оно характеризуется Нисида как «действие без того, что действует», как «определение без того, что определяет». В своем опре-

делении «абсолютного небытия» Нисида отталкивается от буддийских постулатов о «видении без видящего», «слышании без слышащего» и т. п.

Исследователь и критик философии К. Нисида Ю. Б. Козловский показывает, что в своем стремлении преодолеть формализм и схематизм своей онтологической концепции и наполнить ее реальным жизненным содержанием Нисида выдвигает в качестве мировоззренческой основы своей философии принцип антиинтеллектуализма, сформулированный им под влиянием работ Кьеркегора и особенно Ясперса [50, 513]. Обосновывая этот принцип, Нисида объявляет всю предшествующую философию «интеллектуалистской», т. е. рассматривающей мир с точки зрения познающего, а не действующего субъекта; познающий субъект, по мысли Нисида, не действует в мире, а лишь созерцает его со стороны как предмет познания. Такое созерцательное отношение к действительности создает, согласно Нисида, разорванность между человеком и миром, порождает в сознании деление мира на объективный и субъективный, материальный и идеальный. «Когда мы стоим на позиции познающего субъекта, — пишет Нисида, — то представляется, что субъективное и объективное всегда противостоят друг другу, мир Я и мир вещей всегда взаимно противополагаются один другому» [цит. по: 50, 514—515]. На основе «антиинтеллектуализма» Нисида провозглашает приоритет действующего субъекта, практика которого устраняет противоположность объективного и субъективного, самую предметность как следствие созерцательности. Причем, определяя предметность как результат созерцательности, Нисида выступает против марксистской философии, приписывая ей созерцательный интеллектуализм. «Нисида приходит в конечном счете к выводу, — пишет Ю. Б. Козловский, — что интеллектуализм в любом своем проявлении разрывает и противопоставляет познание и практику, а поэтому всякое принципиальное противопоставление познания практическому действию объявляется им выражением созерцательности. Если учитывать, что под интеллектуализмом Нисида имеет в виду, в частности, диалектический материализм, то становится понятной направленность его критических высказываний» [цит. по: 50, 517]. Фактически Нисида спекулирует на содержании поня-

тия общественной практической деятельности, идеалистически извращая представление об общественной практике людей. Враждебное отношение Нисида к научному знанию, провозглашение им интуитивизма идентичны антиинтеллектуализму немецких экзистенциалистов, в особенности Ясперса с его требованием отказа от «предметного понимания» человека, от мышления в объективно-субъектных отношениях.

В целом Нисида, в сущности, «использовал идейный арсенал ... новейших идеалистических течений, сочетая их с традиционной восточной метафизикой махаянистского буддизма Дзэн» [50, 505]. Философия Нисида выражала настроения той части умеренной буржуазной интеллигенции, которая хотя и выступала против крайностей реакционной политики абсолютистского режима, тем не менее поддерживала существующий в стране социально-экономический строй. Этот «либерализм» находил свое выражение в абстрактных формулах, призванных теоретически обосновать свободу человеческой личности.

Особое место среди философов Киотоской школы занимал Мики Киёси. Особенность философских воззрений Мики, сформировавшихся под влиянием «философии жизни» и в особенности экзистенциализма Хайдеггера, состояла в том, что Мики пытался обосновать свою философскую систему, используя ряд извращенных на идеалистический манер понятий марксистской философии, и тем самым «сблизить» экзистенциализм с марксизмом. Выдвинутая им «антропологическая интерпретация материалистического понимания истории», будучи идеалистической, включила положения, сформулированные в результате неправильного понимания марксистского учения о развитии общества. Тем не менее под влиянием марксистской философии, непосредственно вторгшейся в творческую лабораторию Мики, его философская концепция, сохраняя в целом экзистенциалистский характер, выходит за рамки «экзистенциалистской аналитики» человека Хайдеггера.

Последующие главы и посвящены анализу основных проблем философии Мики, оценке его общественной роли в жизни японского общества конца 20-х — начала 30-х годов.

Глава третья

ФОРМИРОВАНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ МИКИ КИЁСИ

Мики Киёси родился в 1897 г. в префектуре Хёго в крестьянской семье. Его дед по отцовской линии занимался торговлей рисом. Детские годы Мики провел среди других крестьянских детей, ничем особенно не выделяясь среди них. После поступления в 1909 г. в среднюю школу, под влиянием учителя Тэрада, преподававшего японский язык, Мики Киёси увлекся чтением. Позднее он с благодарностью вспоминал своего учителя. Особенно большое впечатление в эти годы произвела на Мики книга японского писателя Р. Токутоми «Природа и жизнь», открывшая ему глаза, как он сам позднее отмечал, на природу и человека. Он живо интересовался японской и иностранной литературой, а также пробовал сочинять стихи. В последние годы пребывания в средней школе интерес к литературе сменился у Мики интересом к философии.

В 1914 г. Мики уехал в Токио, где поступил в повышенную среднюю школу. По его собственному признанию, в эти годы окончательно утвердился его интерес к философии. Привлекала его и религиозная литература, которую он читал на протяжении всех лет учебы в школе. Он пишет: «Постепенно средоточение моих интересов в чтении переместилось с литературных произведений на религиозную литературу» [97, 12]. Особое предпочтение он отдавал канонической литературе буддийской секты «Синсю». Тем не менее главным предметом научных занятий Мики в годы учебы оставалась философия. В это же время он знакомится с первым философским произведением К. Нисида — «Изучение блага». Эта «случайная встреча в чтении» произвела большое впечатление на юношу и окончательно утвердила его в стремлении полностью посвятить свою жизнь

философии. В своих воспоминаниях Мики отмечает, что его намерение поступить на философское отделение литературного факультета Киотоского университета определялось желанием изучать философию под руководством Нисида.

В 1917 г., окончив повышенную среднюю школу, Мики поступил на философское отделение Киотоского университета, где в то время преподавали Нисида Китаро, Томонага Сэндзюро, Фуката Ясукадзу и ряд других ученых, оставивших заметный след в истории японской культуры. Как и в других университетских центрах Японии того времени, основное внимание при преподавании философии уделялось изучению философии Канта и неокантианской школы, а также буржуазной философии нового времени. Через К. Нисида Мики познакомился с философскими идеями немецкого идеализма от Канта до Гегеля, с философскими воззрениями неокантианской школы, интуитивизмом Бергсона, философией Брентано, феноменологией Гуссерля и т. д. Он углублял свои знания по философии немецкого идеализма под руководством Танабэ Хадзимэ, известного японского философа-идеалиста. В университетские годы Мики познакомился и с философскими трудами самого Нисида, который в работах «Интуиция и рефлексия в самосознании», «Мышление и опыт», «Философия идеализма в современную эпоху» приступил к разработке собственной философской системы. Позднее, вспоминая о своих университетских годах, К. Мики писал: «Наиболее сильное влияние на мой образ мышления оказал учитель Нисида, а в направлении своих исследований я много почерпнул у Хатано Сэйити. В центре моих занятий была философия истории; интересовался я также Аристотелем и другими философами...» [97, 32].

Большое влияние на формирование духовного облика Мики в эти годы оказали идеи индивидуализма, широко распространенные среди японской буржуазной интеллигенции в послевоенный период. Эти идеи настолько глубоко захватили интеллигенцию, что стали выражением так называемого «духа времени и культуры периода Тайсё». Этот индивидуализм породил веру в исключительное значение развития духовной культуры личности, привел к замкнутости в сфере узколичных эгоистических интересов, к пренебрежению общественными

запросами, к аполитичной созерцательности. Идеи буржуазного индивидуализма и эгоизма активно пропагандировались членами общества поэтов «Пан» (1908—1912), объединением писателей «Сиракаба» («Белая береза», 1910—1923). «Властителями дум» мелкобуржуазной интеллигенции стали писатели, литературные критики и философы Абэ Дзиро и Курата Момодзо, чьи произведения «Дневник Синтаро» и «Начала любви и познания» пользовались широкой популярностью в этой среде. Мелкобуржуазная интеллигенция выдвигала на первый план права отдельной личности, провозглашая своим идеалом «совершенную творческую личность». Влияние идей буржуазного индивидуализма настолько глубоко проникло в психологию и взгляды К. Мики, что продолжало сказываться в его деятельности на протяжении всей жизни.

Окончив в 1920 г. университет, Мики опубликовал в журнале философского общества Киотоского университета свои первые работы: «Об индивидуальности» (1920), «Критическая философия и философия истории» (1920), «Проблема исторической причинности» (1921), «Проблема индивидуальности» (1922). В этих работах Мики рассматривает исторический процесс как «проект бога», а вся деятельность «индивидуальности» в мировой истории выступает у него как превращенная форма деятельности мирового разума, бога, благодаря которому осуществляется связь между людьми в обществе. «Индивид приобретает значение исторического явления, поскольку он активно или пассивно, сознательно или бессознательно связан с осуществлением безграничного ценностного содержания бога» [97, 36]. Сама мировая история есть «тайна, имеющая голос страны бога». Эти первые философские рассуждения Мики пронизаны идеей господства божественного провидения над человеком и его историей; исторический процесс трактуется Мики чисто теологически.

В 1922 г. Мики уехал в Германию (в Гейдельберг) для совершенствования своего философского образования и более основательного изучения западноевропейской философии. Годы, проведенные в Западной Европе, имели большое значение для всей его последующей деятельности как философа. В Гейдельберге Мики занимается в философском семинаре у Риккерта. Во время

пребывания в Гейдельберге Мики знакомится с М. Вебером, К. Маннгеймом, а через них открывает для себя и марксистскую литературу, которой в то время интересовались в академических кругах Германии.

Большое значение для понимания эволюции философских взглядов К. Мики имеет его статья «Риккерт и его значение для японской философии», опубликованная в газете «Франкфуртер цайтунг». Важным моментом, характеризующим взгляды Мики на данном этапе его развития, является намечающийся отход Мики от прежней теологической точки зрения на человека. В своей статье К. Мики выдвигает положение о негативном значении «буддийского натуралистического пантеизма» при рассмотрении «исторической жизни».

Осенью 1923 г. Мики переехал в Марбург, где слушал лекции Хайдеггера. Он усердно штудирует труды Дильтея, Ницше, читает Достоевского, Кьеркегора. Лекции Хайдеггера, изучение Дильтея оказали решающее влияние на мировоззрение Мики. Интерес к неокантианской философии сменяется интересом к «философии жизни», идеям философии существования. В этом отношении весьма показательны его письма к друзьям в Гейдельберг. «Для меня философия как оценка цивилизации в широком смысле и Philosophie des Lebens в правильном смысле, — пишет Мики в одном из своих писем, — постепенно стала настоятельной проблемой. Lebendiges Leben, о которой говорит Достоевский, должна стать проблемой и в философии» [97, 43]. В другом письме он высказывает следующую мысль: «Первоначальная проблема критики науки не состоит в обосновании истинности науки, а, напротив, заключается в изучении отношения науки и жизни, как таковой. Наука — одна из возможностей жизни. С помощью анализа жизни мы должны выяснить возможности науки и основные предпосылки познания, которые даны в самой жизни» [97, 43—44]. Как бы подводя итог своим исканиям, Мики в письме историку-марксисту Хани Горо сообщает: «Я размышляю о проблемах антропологии как о фундаменте наук о духе» [97, 44]. В этих письмах уже содержится зародыш последующих размышлений философа, направленность будущего философского поиска.

Почти годичное пребывание в Париже, куда Мики

приехал в 1924 г., он посвятил в основном изучению «Мыслей» Блэза Паскаля, философа, чьи взгляды отвечали его умонастроению. Уже по возвращении в Японию в 1925 г. Мики закончил свое исследование воззрений Паскаля и опубликовал работу «Изучение человека у Паскаля», в которой сформулировал некоторые положения, раскрывающие его собственные взгляды.

«Изучение человека у Паскаля» является важной вехой в творческом наследии Мики, прологом к его зрелым произведениям. Ее следует рассматривать прежде всего не как обычную историко-философскую работу, а в плане выявления тех положений, которые в дальнейшем легли в основу собственной философской концепции Мики Киёси, получившей известность как «философия Мики».

Обращая внимание лишь на философский аспект «Мыслей» Паскаля, Мики считает, что Паскаль не исследует те или иные проявления собственно сознания или духа человека, а рассматривает «конкретного человека» в его «существовании». В этом смысле книга Паскаля может быть отнесена к антропологическому направлению в философии. И здесь Мики дает свое понимание антропологии, составившее суть его последующей философской системы. «Антропология есть наука о существовании человека. Она исследует „способ существования“ в его бытии. Такую науку мы (т. е. Мики. — *Н. С.* и *А. М.*) называем в общем онтологией. Моим основным замыслом было рассматривать „Мысли“ в качестве онтологии жизни» [96, 2].

Исходя из этой установки, Мики обращается к интерпретации понятия «человек» с целью установить, что прежде всего следует подразумевать под этим понятием. Ссылаясь на Паскаля, он отвергает претензии науки на истинное истолкование человеческой сущности, поскольку человек, изучаемый «науками о природе или культуре», предстает, по мысли Мики, в виде «объективированного человека». Человек, которого рассматривает Паскаль, является, по убеждению Мики, «существованием», «специфическим существованием в бытии», ничего общего не имеющим с чистым или априорным сознанием. «То, что рассматривает логика или гносеология, есть понятие человека в каком-то смысле. В противоположность этому человек, который интересует Пас-

каля, является абсолютно конкретной реальностью. Изучение человека, о котором говорит Паскаль, есть исследование человеческого существования, как ens» [96, 10]. В этом аспекте характеристики человека через «сердце» или «душу» не означают ментальные свойства человека, а выражают «специфические онтологические определения существования человека».

Далее, по утверждению Мики, человеческое существование у Паскаля выступает как «бытие-в-природе» (такая характеристика отсутствует у Паскаля, ее можно рассматривать как переосмысленное хайдеггеровское «бытие-в-мире»). При этом Паскаль всегда рассматривает человека, по мысли Мики, перед лицом прямо противоположных начал, тем самым как бы выявляя «ситуацию», в которой находится человек. Поэтому Мики считает, что человек пребывает в мире и вместе с тем существует в определенной ситуации: «Благодаря ситуации бытие мира для нас становится реальным» [96, 11].

Принцип «ситуации» в трактовке Мики означает не объективирование мира, а его «овладение» человеком в качестве «первоначальной формы реальности человеческого существования». «Овладение» миром проявляется через отношение человека к миру, через его жизненные потребности, необходимые для поддержания самого существования человека, как такового. Мики обращает внимание на следующее место из «Мыслей» Паскаля. «Например, человек связан в этом мире со всем, что доступно сознанию. Ему нужно пространство, в котором он находится, время, в котором длится, движение, без которого нет жизни, элементы, из которых он состоит, тепло и пища, чтобы восстанавливать себя, воздух, чтобы дышать, он видит свет, ощущает предметы — словом, ему все сопричастно» [71, 125]. Паскалевская природа в интерпретации Мики есть то, что фактически связано с человеком через «отношения» (косё), а сам мир предстает как «мир отношений». В работе «Изучение человека у Паскаля» Мики впервые упоминает о категории «отношение», которая будет впоследствии одной из центральных в его философской системе.

Анализ «паскалевского человека» придал определенную направленность и окраску последующим воззре-

ниям Мики. Однако было бы преувеличением считать что именно «Мысли» Паскаля явились отправным пунктом философских исканий Мики. Взгляды Паскаля использовались Мики лишь как возможность четко определить свою философскую позицию, складывающуюся под влиянием идей «философии жизни» и нарождающейся экзистенциалистской философии (не следует забывать, что философы-экзистенциалисты считают Паскаля своим идейным предтечей). Безусловно, обращение К. Мики к проблеме «онтологии жизни» совершалось в первую очередь под влиянием той духовной атмосферы, которая сложилась в конкретно-исторических условиях Германии 20-х годов и нашла свое концентрированное выражение в «кризисе эпохи». Интерес буржуазных философов к проблеме «человека», «жизни», «существования» явился своеобразным выражением кризиса буржуазного сознания, отражающего положение личности в условиях капиталистического общества, отчуждение, стандартизацию и оскуднение общественной и личной жизни человека.

Возвращением в октябре 1925 г. на родину завершается подготовительный период в становлении Мики как философа. Он вступает на путь самостоятельного теоретического творчества и практической деятельности. В Японии Мики поселился в Киото, где он создал философский семинар по изучению «Метафизики» Аристотеля. В семинаре занимались выпускники Киотоского университета. Наибольшей активностью среди них отличались Тосака Дзюн, впоследствии выдающийся марксист, а также Камба Тосио и Таникава Тэцудзо. На собраниях семинара критиковались косность и академизм официальной философии Японии, ее оторванность от современной жизни страны. У участников семинара вырабатывался иной, отличный от установок официальных идеологов взгляд на философию, ее роль и место в общественной жизни.

С апреля 1926 г. Мики стал преподавать философию в повышенной средней школе. Вскоре ему было предложено место в столичном университете Хосэй. Мики принял это предложение и в апреле 1927 г. переехал в Токио. Последующие три года жизни в Токио непосредственно связаны с философскими размышлениями, основой которых явилось стремление сформулировать свои

собственные идейные позиции, и прежде всего определить свое отношение к марксизму.

Мики познакомился с марксизмом еще во время пребывания в Европе. Рост влияния марксизма после победы Великой Октябрьской социалистической революции в России, с особой силой проявившегося в Германии, захватил и Мики. Он стал задумываться о причинах быстрого распространения этого учения в странах Западной Европы и заинтересовался его идеями. По словам Хирабаяси Ясуюки, Мики «получил крещение в купели западноевропейского марксизма» [83, 45]. Революционные выступления народных масс и философские идеи, с которыми он познакомился за границей, произвели на молодого японского философа большое впечатление. Под их воздействием мировоззрение Мики постепенно освобождалось от традиционных идей об исключительности Японии и японского образа жизни. Он разочаровывается в консервативном буддийском мировоззрении и в системе абсолютистского императорского режима.

После возвращения в Японию Мики, по свидетельству Хирабаяси Ясуюки, установил связь с японскими сторонниками марксизма [83, 48]. Довольно скоро знание марксистской литературы снискало Мики известность как специалисту по марксизму. Не случайно поэтому Нисида Китаро, к которому Каваками Хадзимэ обратился с просьбой разъяснить сущность гегелевской диалектики, порекомендовал Мики в качестве консультанта по этому вопросу. Начавшиеся с декабря 1926 г. встречи Каваками и Мики в какой-то мере содействовали сближению последнего с японскими марксистами. Мики был также связан в Киотоском университете с Обществом критики экономических учений, члены которого интересовались работами основоположников марксизма.

После переезда в Токио Мики с головой ушел в изучение, как он говорил, «антропологической основы материалистического понимания истории». Одновременно он начал активно выступать с лекциями и в печати по данным вопросам. В этот период Мики был настолько увлечен учением Маркса, что, по собственному признанию, «отличался рассеянностью и пристрастием одержимого». Рабочий день его был заполнен до предела.

«Сейчас не такое время, — писал он, — когда смотрят направо и налево, а, наоборот, требуется мужество в стремлении к истине. Я начинаю отважные путешествия и даже смелую войну» [цит. по: 95, т. 3, 367]. Он искренне верил, что сумел дать марксизму правильное толкование.

Обращение Мики к марксизму, попытка понять и объяснить его в первую очередь были обусловлены конкретными социальными условиями Японии. Мики видел, что в условиях капиталистического строя трудящиеся подвергаются жестокой эксплуатации. Проникнутый духом демократизма и гуманизма, он сочувствовал положению народных масс и приветствовал их борьбу.

Обладая способностью чутко воспринимать симптомы нового в жизни, Мики одним из первых представителей японской интеллигенции по-своему отразил в философской теории современные общественные изменения. Он понял, что осмыслить проблемы, порожденные современной действительностью, стало уже невозможно, игнорируя марксистские идеи. Он отзывался о марксизме как идеологии наиболее прогрессивного и революционного класса. Влияние марксистского мировоззрения в общественной жизни, по мнению Мики, стало настолько значительным, что мыслители уже не могут не выражать так или иначе свое отношение к нему.

Марксистское учение привлекало Мики своей новизной, оптимистическим и гуманистическим духом. Ему весьма импонировала борьба марксистов за освобождение всех трудящихся и каждой отдельной личности от угнетения и эксплуатации.

Определенное значение в изменении мировоззренческих представлений Мики имело и то, что марксизм ставил и решал проблемы, представлявшие для Мики первостепенный интерес. Среди них наиболее важной он считал «проблему человека». Стремясь создать философскую концепцию гармоничного, «целостного» человека, Мики обнаружил в марксизме идеи, созвучные своим гуманистическим принципам и устремлениям.

В чисто теоретическом плане фактором, побудившим Мики обратиться к марксизму, была его неудовлетворенность состоянием современной ему буржуазной философии, ее неспособностью объяснить развитие общественной жизни. Мики исходил из того, что ряд фило-

софов еще в древности, а затем от Паскаля до представителей «философии жизни» и экзистенциалистов, преследуя справедливые и гуманные цели, заложили предпосылки для создания якобы самой истинной философской теории — «онтологии жизни». Но им не удалось ни сформулировать саму теорию, ни разработать реальные способы осуществления принципов гуманизма на практике. Мики стремился преодолеть это кризисное состояние буржуазной философии посредством выявления и четкого формулирования «современной антропологии», исходя из которой можно было бы дать гуманистическое решение проблемы общественной жизни. Такую антропологию, по мнению Мики, можно было найти в марксизме. «Как когда-то философия,— писал Мики, — осуществила замечательный прогресс под влиянием французской революции, так и сейчас она могла бы, пожалуй, избежать нынешней непродуктивности путем общения каким-либо образом с марксизмом» [95, т. 3, 39].

Однако в марксизме, по утверждению Мики, «антропология» находится в «скрытом» состоянии. Поэтому он и считал необходимым осуществить «антропологическую интерпретацию марксизма», т. е. вычленить в «чистом» виде «марксову форму антропологии».

Особенно сильное увлечение Мики марксизмом приходится на 1927—1930 гг. В это время многие считали его марксистом, и он сам тогда был убежден в том, что стоит на теоретических позициях этого учения.

Свое понимание марксизма Мики выразил главным образом в статьях, напечатанных в журнале «Сисо» в 1927—1930 гг. Первая из них — «Марксова форма антропологии» — была опубликована в № 68 в июне 1927 г. Затем появились работы «Марксизм и материализм» (№ 70, август 1927 г.) и «Прагматизм и философия марксизма» (№ 74, декабрь 1927 г.). В апреле 1928 г. все три работы были изданы в виде сборника под названием «Материалистическое понимание истории и современное сознание». Кроме них в сборник была включена написанная им статья «Гегель и Маркс».

В октябре 1928 г. Мики совместно с Хани Горо начал издавать ежемесячный журнал «Синко кагаку-но хата-но мото-ни» («Под знаменем науки нового подъема»). В этом журнале печатались материалы о марк-

сизме и его философии. Позднее статьи Мики, опубликованные в этом журнале, были изданы в сборнике «Предварительные понятия по общественным наукам» (1929).

В своей творческой деятельности Мики был связан с идеологическими марксистскими организациями в Японии. Он участвовал в работе Института пролетарской науки, возглавляя вместе с Хани Горо Общество новой науки, входившее в состав данного института. Впоследствии, когда в 1932 г. было создано Общество по изучению материализма (Юйбуцурон кэнкюкай), Мики вступил в него. Однако его пребывание в Обществе было кратковременным. Оно не оставило заметного следа ни в истории Общества, ни в творческой биографии самого Мики [1].

Общеизвестны факты, свидетельствующие о том, что Мики самым непосредственным образом содействовал пропаганде и распространению идей марксистской философии в японском обществе. В 1930 г. на японском языке в переводе Мики была издана «Немецкая идеология» К. Маркса и Ф. Энгельса. Перевод был осуществлен непосредственно с немецкого оригинала. Выход в свет этого произведения в то время имел для японских марксистов очень большое значение. Редакция журнала «Сисо» писала: «Эта хорошо переведенная книга не только занимает важное место в развитии марксизма, но и содержит самые важные элементы марксистского материализма и материалистического понимания истории. Эта книга является очень хорошим руководством для изучения марксистского мировоззрения. Она окажет особенно большое влияние на распространение марксизма в нашей стране» [113, 53]. Отклики на выход «Немецкой идеологии» появились в целом ряде изданий.

О положительном значении деятельности К. Мики по распространению идей марксистской философии в довоенной Японии имеется ряд авторитетных высказываний. Так, оценивая деятельность Мики, Д. Тосака писал в 1936 г.: «В настоящее время я не могу придерживаться одинаковых идеологических взглядов с Мики. Более того, наши позиции диаметрально противоположны. Но я давно считаю, что нельзя не уважать эпохального значения идей Мики» [103, 109]. Другой видный япон-

ский философ-марксист, Е. Кодзан, отмечает: «Мики Киёси... был первым японским философом, обладавшим богатейшими знаниями в области идеалистической философии и сделавшим попытку приблизиться к марксизму. К марксизму он шел от идеалистической философии. Для японских философов того времени этот переход был историческим событием, которое произвело огромное впечатление на широкие круги интеллигенции» [45, 477]. Аналогичные высказывания можно встретить также в работах других видных японских марксистов, таких, как Хани Горо, Мори Коити и др. И фактический материал о философском творчестве Мики, и довольно высокая оценка его деятельности японскими марксистами очень важны для понимания роли Мики как ученого и общественного деятеля. Их игнорирование ведет к неправильному, одностороннему освещению позиции Мики в идеологической жизни Японии конца 20-х годов.

В частности, в опубликованной недавно книге Б. В. Поспелова «Очерки по философии и социологии современной Японии» обходится полным молчанием положительный аспект философской и общественной деятельности Мики в тех конкретных условиях, которые сложились в Японии в конце 20-х годов. В изложении Б. В. Поспелова Мики предстает, по сути, как идеолог консервативного толка, деятельность которого была направлена в основном на теоретическое обоснование и оправдание политики японского милитаризма [72, 80].

В 1930 г. за оказание денежной помощи Коммунистической партии Японии Мики был лишен права преподавания и подвергся кратковременному аресту. С этого времени он живет литературным трудом, сотрудничая в различных философских и литературных журналах.

В 1932 г. вышла в свет работа Мики «Философия истории», в которой он пытается разработать свою концепцию исторического развития. Ядром философско-исторической концепции Мики является идеалистически истолкованная диалектика, понимаемая им как противоречие «истории как бытия» и «истории как факта».

Большое влияние на дальнейшую эволюцию философских взглядов Мики оказали социальные потрясения, охватившие Японию с конца 20-х и начала 30-х годов. Начавшийся осенью 1929 г. кризис мировой

капиталистической системы вскоре захватил и Японию. В стране резко обострились социальные противоречия, активизировалась фашиствующая военщина, усилились репрессии против рабочего и демократического движения. Японская агрессия в Маньчжурии в сентябре 1931 г. еще больше обострила обстановку. Страна вступила в «темное ущелье» (так именуются в Японии 30-е годы), в период разгула политического террора и милитаризма. Кризисные явления затронули и духовную жизнь общества. В этой области они известны под термином «сознание кризиса». Это «сознание кризиса» порождалось чувством бессилия перед зловещими и разрушительными силами, с которыми столкнулась личность. В этих условиях Мики стремился проанализировать происходящие в мире события, обстановку в Японии, стремился сформулировать свое отношение к войне.

Своей главной задачей Мики считал выяснение сущности «сознания тревоги» и пути его преодоления. Он занялся комментированием взглядов русского экзистенциалиста Льва Шестова, выражавшего настроения подобной «тревоги», выступил в роли редактора его двухтомника «Избранных сочинений» и опубликовал в сентябре 1934 г. в журнале «Кайдзо» («Реконструкция») статью «О шестовской тревоге». Внимание Мики привлекают также произведения европейских, в особенности немецких и французских, философов и писателей, пропагандирующих и исследующих «настроения тревоги».

В работах «Теоретическое сознание в кризисе» («Кайдзо», январь 1929 г.) и «Философское объяснение сознания кризиса» (Журнал «Рисо», ноябрь 1932 г.) Мики объясняет возникновение «сознания тревоги» распространившимся пренебрежением к вопросу о соответствии теоретических концепций тому, что они выражают, иначе говоря, тем, что люди обсуждают лишь характер мыслей и не задумываются над тем, выражают ли они объективную истину. В статье «Мысли тревоги и их преодоление», напечатанной в «Кайдзо» в июне 1933 г., Мики отмечает, что «сознание тревоги», являясь продуктом французского и немецкого экзистенциализма, нашло благоприятную почву в Японии после маньчжурских событий 1931 г. Он ищет пути преодоления этого «сознания тревоги». «По существу и философия тревоги

и литература тревоги, — писал Мики, — являются, можно сказать, выражением человека, поставленного, по словам Ясперса, в положение „предельной ситуации". Человек попадает в такую предельную ситуацию прежде всего из-за изоляции от объективного общества... Поэтому можно сказать, что невозможно полностью преодолеть мыслей тревоги до тех пор, пока не будет уничтожена социальная тревога. Таким образом, ясно, что самым основным вопросом является реорганизация этого общества практически» [95, т. 13, 150]. Однако Мики, признавая необходимость изменения социальных условий, считает, что в Японии возможности для «реорганизации общества» отсутствуют. И он предлагает преодолеть «сознание тревоги» на путях теоретических поисков «определения нового человека», разработки теории гуманизма, обращаясь к «методам и средствам самой философии». Свое понимание гуманизма Мики развивает в работах «Философия нового человека» («Бунгэй», сентябрь 1934 г.), «Тема культуры и обновления человека» («Тюо корон», октябрь 1935 г.), «Современное значение гуманизма» («Сисо», ноябрь 1936 г.) и др. Но антифашистская направленность гуманизма Мики оказывается лишь благим пожеланием, поскольку его осуществление Мики ищет в теоретической сфере. Такое понимание проблемы гуманизма у Мики органически связано с его антропологической философской концепцией. «Я шел к гуманизму от антропологии», — отмечает Мики [97, 138].

В середине 30-х годов Мики активно включился в журналистскую работу. С марта 1935 по сентябрь 1940 г. в еженедельной колонке «один день — одна проблема» вечернего выпуска «Ёмиури симбун» он опубликовал 84 критических комментария по различным социально-политическим вопросам. В своих статьях Мики осуждает «излишек» политического давления правящих кругов на научную мысль, требует свободы слова, научного творчества, пытается по-своему встать на защиту интересов индивидуальности.

Главным водоразделом между гуманизмом и антигуманизмом в 30-е годы было отношение к войне. В то время, когда, по свидетельству придерживавшегося в те годы прогрессивных взглядов японского философа Симидзу Икутаро, назавтра попиралось то, что еще разре-

шалось сегодня, когда царил страх, созданный «законом об охране общественного порядка», и людям приходилось думать о том, как избежать ареста, прежде чем размышлять о том, что является правдой, Мики продолжал относиться с ненавистью к войне, неоднократно предупреждал об опасности со стороны лжепатриотов, фашиствующей военщины и бюрократов [101, 9, 14]. Чтобы печататься, он вынужден писать эзоповым языком, его сокровенные мысли можно было прочесть только «между строк». Позиция Мики была подобна «барометру, который указывает на степень свободы мысли, оставшейся в Японии» [97, 107].

Однако дальнейшее усиление реакции уничтожило все возможности выступлений по социальным вопросам. И тогда Мики от конкретных злободневных тем переходит к рассмотрению абстрактной проблемы — «учению о жизни». С июня 1938 по сентябрь 1941 г. он опубликовал в журнале «Бунгакукай» («Литературные круги») ряд статей под общим названием «Заметки о теории человеческой жизни» и одновременно работал над книгой «Логика способности воображения», которая печаталась по частям на страницах журнала «Сисо». В этой своей последней крупной работе Мики попытался с помощью феноменологического метода теоретически обосновать единство западной и восточной культур. Его статьи утрачивают политическую остроту и актуальность. Это постепенное отступление Мики перед фашизмом нельзя объяснить лишь внешними факторами — усилением реакции в стране. Глубокие корни этого явления заключаются в его идеалистической философской позиции.

Научная несостоятельность теории «неогуманизма» Мики и непоследовательность его практической общественно-политической деятельности особенно отчетливо проявились с середины 30-х годов. С одной стороны, он выступал против войны и фашизма, отвергал теории нацизма, японизма, критиковал Хайдеггера, Ницше, энергично защищал науку и культуру Запада против «варварства» немецкого фашизма. А с другой стороны, Мики являлся теоретиком Общества по изучению эпохи Сёва [2]; в ряде работ Мики того периода звучат националистические ноты, что в условиях экспансионистского курса японской политики объективно выливалось в

пропаганду доктрины «содружества великой Восточной Азии», призванной идеологически закамуфлировать агрессивные притязания Японии на соседние территории. И поэтому не случайно, что за эту двойственную и непоследовательную позицию представители одного лагеря, по свидетельству Куно Осаму, критиковали Мики как «сотрудничающего с войной», а другого — как «не сотрудничающего с войной». Чтобы иметь возможность печататься, Мики старался в своих статьях не переступать границ дозволенного. Но в условиях жесточайшей цензуры это ему удавалось лишь ценой непрерывной сдачи своих идейных позиций.

Все же, несмотря на колебания, Мики оставался верен своим гуманистическим устремлениям. В марте 1945 г. за оказание помощи бежавшему из тюрьмы писателю-коммунисту Такакура Тэру власти заключили Мики в тюрьму, где вскоре он скончался (26 сентября 1945 г.). Прогрессивная интеллигенция Японии «глубоко чтит его память как философа, который стал жертвой фашизма» [45, 92].

Глава четвертая

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА В КОНЦЕПЦИИ «ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО ОПЫТА» МИКИ КИЁСИ

Один из видных представителей Киотоской школы, К. Мики разработал собственную систему воззрений, в центре которой находится проблема человека, его настоящего и будущего, его места и роли в истории. Свою систему Мики называл антропологией, которая, согласно его определению, является «учением о существовании человека». Если антропология как конкретная научная дисциплина изучает, как известно, человека с точки зрения его происхождения, морфологии, антропогенеза, то антропология в понимании Мики есть «своего рода онтология» человека, т. е. она рассматривает человека в аспекте его бытия как особую онтологическую реальность. Иначе говоря, предметом рассмотрения философа является не бытие мира само по себе, а существование человека, через призму которого раскрывается развитие общества и мира в целом.

Эта исходная принципиальная установка Мики, в сущности, характерна для такого современного течения буржуазной философии, как экзистенциализм, выступившего с претензией на разработку онтологического учения о человеке. В советской философской литературе, посвященной анализу и критике экзистенциализма, такого рода «онтология» получила наименование антропологической или экзистенциалистской.

Важнейшие принципы своего учения Мики раскрывает в так называемой концепции «фундаментального опыта» («кисо кэйкэн») [1], которая рассматривается японскими исследователями как основа всей «философии Мики». Концепция «фундаментального опыта», сложившаяся под влиянием «философии жизни», фено-

менологии и в особенности экзистенциализма, представляет собой интерпретацию «жизни», понятую Мики как человеческое существование («человек есть существование, т. е. жизнь»).

Для понимания сущности антропологического учения Мики или его «онтологии» важное значение имеет выяснение самого подхода Мики к анализу бытия человека, т. е. раскрытие основных методологических принципов, которыми руководствовался философ при создании своего учения. Именно выявление методологии, положенной в основу философского учения Мики, позволяет проследить основное направление мысли философа, вскрыть истоки его воззрений и показать сам «инструмент», с помощью которого были сформулированы конечные, обобщающие теоретические положения. В этом отношении представляет интерес небольшая работа К. Мики «Основные понятия герменевтической феноменологии» (1926), в которой четко обнаруживается его подход к проблеме человека с позиции «феноменологии», раскрывающей, по мнению Мики, реальное, истинное «существование человека, как такового». С точки зрения Мики, существует «чистая феноменология» Гуссерля и «герменевтическая феноменология» Хайдеггера. Однако Мики не приемлет гуссерлианского учения, считая, что только «феноменология» Хайдеггера дает возможность понять «реальное бытие в его абсолютной конкретности и абсолютной фактичности» [94, т. 3, 218].

Обращаясь к исследованию «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, Мики пытается выяснить прежде всего характер человеческого бытия и метод его познания, определить те принципы анализа бытия, на которых, по его убеждению, должна строиться концепция человеческого существования. Раскрытие этих принципов осуществляется Мики через анализ ряда категорий философии Хайдеггера.

Мики начинает свое исследование с анализа хайдеггеровской категории «Dasein» («здесь-бытие»). По мнению Мики, эта категория является исходной и непосредственно выражающей «реальное бытие или просто бытие». «Dasein» есть такое бытие, существование, которое всегда присуще человеку; оно есть собственно человеческое существование. Предметы в этом бытии

не просто существуют сами по себе, как они есть, а «находятся здесь», раскрывают себя и предстают как «усматриваемые» человеком. В трактовке категории «Dasein» Мики повторяет, в сущности, ее хайдеггеровское понимание. Как и Хайдеггер, Мики интерпретирует «здесь-бытие» как такое, которое не является оторванным, изолированным от мира и замкнутым в самом себе субъектом. Человеческое существование понимается, таким образом, как двойственное — с одной стороны, оно неотделимо от других предметов, а с другой — отлично от них и имеет свое собственное основание. «Способ бытия», «бытийность» человеческого существования выражается, по мысли Мики, в том, что ему присущ характер феномена как «само себя обнаруживающее» [94, т. 3, 202].

В интерпретации Мики человек всегда «понимает» свое бытие. Возможность «понимания» бытия человеком раскрывается Мики через анализ хайдеггеровской категории «экзистенция», которую он определяет как «существование в логосе».

Основная функция «логоса» состоит, по мнению Мики, в раскрытии феномена. «Феномен становится открытым благодаря выражению в логосе» [94, т. 3, 196]. С помощью «логоса» бытие становится видимым, усматриваемым. Это «освоение» бытия начинается с восприятия, являющегося наиболее простым «способом общения человека с миром». Восприятие, по Мики, имеет свойство различения; в восприятии предмет существует раздельно от других, находящихся рядом предметов. Мики приписывает восприятию также и объединяющую функцию, способную не только «схватывать» единичную, отдельную вещь, но и выразить нечто общее. Поэтому «разделение и связь, отделение и объединение уже включены в восприятие, как таковое» [94, т. 3, 198]. В процессе восприятия обрисовывается образ усматриваемой вещи.

Мики делает, таким образом, особый акцент на восприятии как способе постижения раскрывающего себя бытия, в результате чего бытие становится «понятным» и «открытым». Восприятие, отождествляемое иногда с «чувственной интуицией», понимается Мики довольно широко, поскольку оно наделено также и объединяющей функцией, с помощью которой можно представить себе

нечто общее. С этой точки зрения восприятие содержит черты и интеллектуальной интуиции. Именно поэтому «логос», «функционирующий в восприятии, как таковом», может «усматривать» и раскрывать бытие.

В этом представлении процесса познания Мики воспроизводит, по сути дела, хайдеггеровскую трактовку взаимоотношения «логоса» и «феномена». Феномен у Мики, так же как и у Хайдеггера, есть то, что самое себя обнаруживает, а «логос» — средство увидеть то, что показывает сам феномен. Тем самым Мики придерживается той точки зрения, что в процессе познания субъект не должен подменять объект рассмотрения и вносить в него нечто от себя; субъект должен, исходя из самого объекта, сделать его доступным для себя как феномен. При такой трактовке познания субъект должен выступать не активным, а пассивным началом; функция субъекта состоит лишь в том, чтобы увидеть то, что ему показывает феномен.

Как мы видим, Мики отстаивает типичный для феноменологии и экзистенциализма интуитивный характер познания, при котором предмет сам себя раскрывает, а субъект должен видеть то, что само себя обнаруживает, и отнюдь не должен искать позади феномена какой-то скрытой сущности.

В конечном счете в своем понимании познания Мики фактически исходит из установки Гуссерля о том, что познание не есть деятельность, не есть преобразование и изменение предмета, движение от явления к сущности, а есть созерцание. Иначе говоря, Мики, в сущности, принимает гуссерлевский «принцип всех принципов», провозглашающий, что «всякий вид действительно данной интуиции образует законный источник познания; что бы ни обнаруживало себя посредством интуиции в своей подлинной реальности, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, и в тех пределах, в каких оно себя обнаруживает» [цит. по: 43, 68].

При раскрытии содержания категории «экзистенция» как «существования в логосе» Мики исходит прежде всего из понятия «забота». В отличие от Хайдеггера, у которого «забота» является «основной онтологической структурой человеческого бытия», Мики считает, что «забота» является источником, основой «логоса». «В основе логоса должна лежать забота, — пишет он. —

Благодаря заботе логос обращается к тому, что усматривается и выражает это усматриваемое» [94, т. 3, 211]. Именно через «логос» «забота» и выступает у Мики как момент человеческого бытия, как «наиболее общее определение существования человека». Согласно Мики, «забота» позволяет раскрыть бытие человека, во-первых, в единстве с миром, и, во-вторых, как деятельное существование.

Методом раскрытия бытия человека, по мнению Мики, может быть только «герменевтика» (по-гречески — «толкование», «истолкование»), которая «должна исходить из заботы, как таковой», т. е. из активности, из деятельности человека, находящегося в мире. Под «герменевтикой» Мики подразумевает феноменологический метод Хайдеггера, который в первых своих работах именовал его «герменевтической феноменологией» или просто «герменевтикой» [32, 48]. Руководствуясь этим методом, Мики считает своей основной задачей анализ бытия человека под углом зрения его «фундаментального опыта».

В работе «Основные понятия герменевтической феноменологии» Мики, следуя в русле методологических установок Хайдеггера, «выявил» главную характеристику бытия человека — феноменальный характер бытия и обосновал возможность непосредственного, интуитивного — ненаучного, а точнее, донаучного — его понимания. Но какое же бытие, если следовать точке зрения Мики, может быть «открыто» для донаучного понимания, как не повседневное, обыденное существование человека, которое непосредственно касается человека и в котором он больше всего пребывает? Поэтому можно считать, что объектом исследования у Мики является повседневная жизнь человека в том виде, в каком она отражается в обыденном сознании. Мики, по сути дела, исследует не реальное, а идеальное бытие, выступающее в виде феноменов сознания. В силу этого его внимание направлено на факты «включенности» человека в повседневную ситуацию, на факты повседневного опыта человека, ставшие феноменами сознания. На основе понимания бытия человека как повседневного, обыденного Мики и строит свою концепцию «фундаментального опыта».

Однако, забегая вперед, отметим, что антропологи-

ческое учение Мики не превратилось в один из вариантов «экзистенциальной аналитики человека» Хайдеггера. На философские воззрения Мики, сформулированные в его работах после 1926 г., оказала влияние марксистская философия, что обусловило модификацию хайдеггеровской интерпретации человеческого бытия и стремление дать иную модель «онтологии» с использованием отдельных положений марксизма, переосмысленных в духе собственных воззрений.

«ОТНОШЕНИЕ» — ОСНОВНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Влияние «фундаментальной онтологии» Хайдеггера на философские воззрения Мики предопределило как предмет, так и методологию его анализа в работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» (1928), в которой философ изложил свое понимание бытия человека. Следуя Хайдеггеру, Мики раскрывает понятие «человек» прежде всего как «бытие-в-мире» [94, т. 3, 8]. Поскольку использование им категории Хайдеггера «бытие-в-мире» в качестве отправного пункта при объяснении бытия человека имеет принципиальное значение для понимая последующего «онтологического» построения Мики, то важно установить, что означает эта категория Хайдеггера.

В первую очередь категория «бытие-в-мире» выражает, согласно Хайдеггеру, основной способ человеческого существования. Во-вторых, эта категория, разработанная в соответствии с феноменологическим методом, означает «структурную целостность», состоящую из неразрывно связанных друг с другом понятий «самости» и «мира». В-третьих, «существование» человека, которое Хайдеггер помещает между «самостью» и «миром», рассматривается им как находящееся между «идеальностью» и «материальностью» и имеющее при этом «объективный характер» [63, 69].

Предметом исследования у Мики, как и у Хайдеггера, является «существование человека», который «живет вместе с другими людьми и находится среди других вещей» [94, т. 3, 6]. Это «существование» составляет у Мики «исходное начало» и «единственную реальность»,

т. е., как и у Хайдеггера, является основным способом бытия человека. Не будем пока касаться остальных значений данной категории Хайдеггера, чтобы не нарушать последовательности изложения взглядов Мики. Из дальнейшего анализа бытия человека у Мики становится очевидным, что в своей «онтологии» Мики реализует и следующие два аспекта понимания человека Хайдеггером как «бытия-в-мире».

Средством анализа «существования человека» служит у Мики «речь», язык как донаучная форма выявления специфических особенностей человеческого бытия. Понимание языка, его сущности в отчетливой форме может быть установлено, по мнению Мики, в воззрениях древнегреческих философов, в частности Аристотеля. Мики развивает свою мысль следующим образом. Понимание сущности языка у Аристотеля позволяет установить, что структура языкового общения предполагает наличие лиц, одно из которых что-то сообщает другому лицу о каком-то предмете. В этой структуре речевого общения предмет, о котором говорится, не принадлежит ни говорящему «я», ни другому слушающему лицу, ни вообще какому-либо определенному человеку — он есть общее достояние. Другими словами, тот, кто обладает бытием вещи, это — «мы», «люди», человек в родовом смысле. Поэтому язык у древних греков, по утверждению Мики, являлся средством выражения общественных связей и тем самым средством раскрытия общественного характера самого человеческого бытия. Обращение к Аристотелю позволяет, с точки зрения Мики, констатировать, что «через посредство слова бытие впервые становится общим.. Тот факт, что язык является общественным, свидетельствует о том, что общество существует через посредство слова» [94, т. 3, 57]. Согласно Мики, язык служит очевидным свидетельством существования общества, которое для Мики есть просто «мы», «люди», т. е. большой коллектив человеческих индивидуумов. Таким образом Мики приходит к заключению, что основной особенностью человеческого существования является общественный характер.

Рассматривая эти положения концепции Мики, нельзя не учитывать того, что язык представляет собой общественное явление, необходимый элемент, без которого не может существовать ни одно общество. Однако

язык, обслуживая общество как средство общения, как средство обмена мыслями между людьми, не может служить решающим средством познания самого общества, существования общественного человека. Абсолютизируя роль речи, языка, отрывая язык от его материальной основы, Мики фактически занимает такую позицию, будто он смотрит на мир через призму мифологического мышления и мифологического языка, не разделявших слова и именуемую ими реальность. В мифологическом сознании, не контролируемом строго логическим мышлением, слово, язык и бытие выступают как что-то тождественное в своей основе, ибо «владеющий именем владеет вещью». Язык у Мики рассматривается как некая самостоятельная сфера человеческого существования, как феномен, непосредственно выявляющий характеристики бытия человека. Как бы предвосхищая подобного рода спекуляции и мистификацию языка, Маркс писал: «Для философов одна из наиболее трудных задач — спуститься из мира мысли в действительный мир... Задача спуститься из мира мыслей в действительный мир превращается в задачу спуститься с высот языка к жизни» [3, 448].

В своем понимании языка Мики игнорирует вопрос о происхождении языка, отрывает язык от мышления и тем самым противопоставляет свою точку зрения научному, марксистскому положению о происхождении языка, речи как непосредственной действительности мысли.

К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно подчеркивали, что возникновение языка связано с появлением и развитием трудовой деятельности. Труд явился фактором сплочения человеческого коллектива, и на этой основе возникла потребность людей в общении и членораздельная речь. «Язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми» [3, 29]. Связь языка с практически-деятельной общественной жизнью человека определяет и то, что в любом языке содержится определенное понимание бытия: мира и людей своего времени.

В истолковании связи между языком и мышлением марксистская философия исходит из того, что «сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь явились двумя главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человече-

ский мозг» [9, 490]. Развитие труда, речи и мышления — это взаимосвязанный процесс. Диалектическая взаимосвязь в их развитии состоит в том, что, с одной стороны, труд способствовал развитию мышления и речи, а с другой — мышление и речь стимулировали развитие труда. Труд, мышление и язык сделали человека человеком и остаются необходимыми и постоянными средствами социализации человека.

В отличие от марксистского учения о языке, устанавливающем теснейшую органическую связь языка с мыслью, Мики отрывает язык от мышления. Язык у Мики выражает не мысль, а непосредственность постижения бытия. Язык у Мики есть «отблеск бытия»; он заставляет язык «говорить истину бытия». Язык выступает у Мики в виде некоей самостоятельной, априорной структуры бытия человека.

Далее, исходя из «речевого общения» в повседневной жизни человека, Мики утверждает, что основной характеристикой общественного бытия людей являются их «отношения», «связи», «коммуникации». Такая «бытийность» языка, содержащая характеристики бытия человека, служит у Мики средством развернутого описания особенностей существования человека [2]. «Отношения» людей выражают, как считает Мики, универсальную, наиболее общую характеристику общественного человека; они выступают как конституитивный момент существования человека. Только через «отношения» людей существование выражает свое значение.

Категория «отношения» людей, по мнению Мики, не совпадает с категориями у современных ему философов. На этом основании Мики отстаивает оригинальность своего понимания существования человека. Более того, Мики считает, что с помощью этой категории он преодолевает абстрактное понимание бытия человека. Рассматривая категорию «отношения» как фундамент своего анализа человеческого существования, Мики пытается таким образом преодолеть слабости, уязвимые стороны экзистенциалистской концепции человеческого бытия и, следовательно, как-то критически отнестись к своим идейным предшественникам. Недостаток экзистенциалистского анализа бытия человека Мики видел в искажении «реального положения» человека, в чрезмерном акцентировании его самосознания, поскольку «филосо-

фия экзистенциализма есть онтология самосознания. Она есть не что иное, как его саморазвертывание, основывающееся на самопонимании человеческого существования» [94, т. 7, 360]. Конечно, ни в коей мере не следует преувеличивать значения этой «критики», так как трактовка бытия человека у Мики не выходит в своей основе за рамки его экзистенциалистской интерпретации.

Следует отметить, что категория «отношения» людей у Мики в известной степени близка категории «коммуникации» Ясперса, также выражающей связи человека. Ясперс различает «коммуникацию существования» и «экзистенциальную коммуникацию». Первый вид «коммуникации» у Ясперса характеризуется тем, что человек как бы растворен в обществе и не выделяется из «общности». Это неподлинный способ существования отдельного человека, выражающий бытие усредненных обезличенных людей в буржуазном мире. «Экзистенциальная коммуникация» у Ясперса представляет собой «основанное на чувстве сердечное отношение между человеком и человеком, отношение любви между „я" и „ты"» [26, 141]. В отличие от Ясперса для Мики характерно, как это покажет последующий анализ, стремление выразить через категорию «отношение» не индивидуальные, а общественно-социальные связи людей, причем в сфере «неподлинного» способа существования Мики вообще отказывается от характеристики бытия человека через категорию «отношения».

Дав общую характеристику общественного бытия человека через «отношения» людей, Мики выделяет два класса отношений, а именно: отношение человека к природе и отношения людей друг к другу (общественные отношения). По мнению Мики, невозможно представить человека вне его отношений к природе. Земля, растения, солнце, воздух и т. д. оказывают непрерывное воздействие на человека. В свою очередь, человек также оказывает влияние на природу своей деятельностью, «очеловечивает» ее. В процессе этого взаимодействия выражается «динамическое соотносительное единство существования человека и бытия природы» [94, т. 3, 44]. Вне человека, без человека природа не мыслится философом; Мики всегда особо подчеркивает и выделяет наличие взаимодействия между природой и человеком как

условие человеческого существования. «Бытие мира, находящегося вокруг людей... не сохраняет завершенного в самом себе существования совершенно независимо от отношений людей» [94, т. 3, 7]. Более того, признавая бытие мира, природы, предметов, Мики придерживается антропоцентристской точки зрения на взаимоотношения человека и природы. «Человек есть существование в природе, т. е. жизнь, а природа есть бытие, которое связано с этой жизнью и определяется ею» [94, т. 3, 44]. При дальнейшем рассмотрении проблемы взаимоотношения человека и природы Мики пытается создать представление, что его точка зрения по этому вопросу будто бы совпадает с точкой зрения Маркса, который не мыслил якобы природу без человека. Мики неоднократно ссылается на марксистское положение о том, что человек своим трудом преобразует и создает природу. «Очеловечивание» природы является, по Мики, веским аргументом для доказательства того, что «не может существовать просто природа... Поэтому история природы взаимно определена историей человека, и, таким образом, они развиваются в едином диалектическом историческом процессе» [94, т. 3, 33—34]. Таким образом, Мики рассматривает природу исключительно в связи с деятельностью человека, т. е. без своей собственной, независимой от человека истории, а человек по отношению к природе выступает лишь как деятельное существо, т. е. без своей истории как части природы.

Обращая внимание на творческую, преобразующую деятельность человека, Мики не видит материальную основу этой деятельности, не видит того, что в результате этой деятельности человек создает не природу, как таковую, а свой особый мир — социальный мир в рамках природы, сообразуясь с ее законами.

В истории философии имели место различные идеалистические решения проблемы единства объективного мира, природы и человека. Так, например, в неокантианстве с его вниманием к проблемам познания объективный мир отождествлялся с теоретическими представлениями о нем и рассматривался как результат логического, категориального конструирования, иначе говоря, как продукт деятельности созидательной силы человеческого мышления, развивающегося по своим собственным законам. Прагматизм объяснял внешний мир как

существующий в «опыте» человека. Вещи, предметы в истолковании, например, Дьюи возникают в процессе деятельности человека и становятся тем, что они есть, благодаря активности человека, благодаря тому, что человек считает для себя нужным, полезным. Поэтому объективный, независимый от сознания мир прагматизм подменял «средой», создаваемой человеческой деятельностью. Эмпириокритицизм рассматривал те или иные явления внешнего мира как «комплекс ощущений». В частности, один из представителей эмпириокритицизма, Авенариус, выдвинул учение о принципиальной координации, т. е. о неразрывной связи «я» и среды. В. И. Ленин, глубоко проанализировавший это учение, отмечал, что в нем нет «ничего иного, кроме перефразировки субъективного идеализма» [14, 65].

Мики отнюдь не отрицает существования внешнего мира, предметов этого мира; мир, «окружающий человека», с его точки зрения, реально существует. Реальное существование мира Мики считает само собой разумеющимся, поскольку, согласно его интерпретации человека как «бытия-в-мире», человек всегда находится среди других вещей. Однако это признание сопровождается существенной оговоркой, а именно: мир и его предметы, рассматриваемые, по мысли Мики, вне человеческого существования, вне «отношения» людей, лишены «определенности», «завершенного в самом себе бытия», иначе говоря, лишь с появлением человека мир приобретает статус действительности и реальности.

По сути дела, эта оговорка, сопровождающая признание существования внешнего мира, означает, что Мики разделяет положение о неразрывном единстве человека и природы и воспроизводит в модернизированной форме тезис субъективного идеализма о невозможности существования объекта без субъекта. Правда, Мики не утверждает, что предметы — это комбинация ощущений (Беркли) или комплекс элементов опыта (Мах и Авенариус). Своеобразие его идеалистической установки по сравнению с «классическими» вариантами идеалистического решения проблемы отношения человека к миру заключается в обосновании практической деятельности человека как основы его единства с миром, природой. Такая точка зрения Мики, как известно, совпадает с воззрением философов-экзистенциалистов.

В противовес всем этим идеалистическим концепциям, последовательно материалистическое понимание единства природы и человека, разработанное в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса, сводится к следующим положениям.

Во-первых, единство человека и природы основывается на том, что человек является частью природы. Человек есть «природное существо», он «живет неорганической природой». Природа представляет собой «неорганическое тело» человека, с которым он должен «оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть» [1, 565]. Природа, т. е. животные, растения, вода и т. д., составляют как часть человеческой жизни и деятельности, так и сферу, в которой проходит в конечном счете вся жизнь человека.

Во-вторых, человек выступает не только как «природное существо», но и как «деятельное природное существо». Будучи таковым, человек также создает новый порядок вещей, новую очеловеченную природу. Марксистской концепции единства человека и природы свойствен диалектико-материалистический подход. Человек — часть природы, но в то же время он творец природы и человеческого мира. При этом, как отмечают К. Маркс и Ф. Энгельс, «сохраняется приоритет внешней природы» [3, 43]. Положение о существовании природы вне человека является основополагающим в марксистской трактовке единства человека и природы. Подчеркивая существование природы вне человека, ее «внешность», Маркс отмечал, что недопустимо отрывать человека от природы и природу от человека. «Непредметное существо», по мысли Маркса, есть *«невозможное, нелепое существо»* [1, 631].

В-третьих, единство человека и природы осуществляется только в обществе и через общество. «Только в обществе природа выступает как основа собственного *человеческого бытия»* [1, 590].

Итак, категория «отношения» людей у Мики выражает, с одной стороны, отношение человека к природе, а с другой стороны, отношения между самими людьми, т. е. отношения в обществе. Отношения между людьми Мики понимает весьма широко, включая религиозные, семейные, культурные и др. При этом Мики особо подчеркивает недопустимость отождествления общественных

отношений с одной лишь практикой, подразумевая под ней только материальные, предметные отношения. «Отношения не идентичны так называемой практике, — пишет он. — Практика является, конечно, одним из видов отношений» [94, т. 3, 80].

Сведение всех общественных отношений к предметным характерно, по утверждению Мики, для капиталистического общества, в котором господствуют товарные отношения. Ссылаясь на Маркса, Мики отмечает, что «в капиталистическом обществе, в котором товар господствует в качестве универсальной категории общественного бытия в целом, общественные отношения, как таковые, скрыты, завуалированы... Отношения между людьми, таким образом, проявляются как отношения между товарами» [94, т. 3, 62]. Мики не вскрывает причин этого общественного явления. Он фиксирует в данном случае картину отношений в буржуазном обществе. Интерес философа сосредоточен главным образом на том, чтобы понять характер практической деятельности людей. С этой целью он обращается к этимологии древнегреческого слова «прагма» и стремится восстановить первоначальный смысл слова, в котором, по его мнению, выразилось истинное понимание практики в отличие от позднейшей его интерпретации и истолкования. Он отмечает, что в Древней Греции слово «прагма» могло обозначать действие, деятельность, а также употреблялось в смысле «отношений», «факта», «события», т. е. это слово было многозначным и отнюдь не обозначало только нечто «практическое» — материальное. Поэтому, по мнению Мики, в общественной сфере «отношения» людей следует рассматривать в самом широком смысле как выражение целостности «существования конкретного человека». Иначе говоря, наряду с материальными отношениями в обществе существуют столь же существенные отношения, выражающие духовное творчество человека и т. д.

Эти рассуждения Мики раскрывают его подход к анализу общества. Выдвижение на первый план принципа «существования конкретного человека» свидетельствует о том, что Мики стремится осмыслить общественное бытие человека в его эмпирическом многообразии, в фактах повседневной общественной жизни, отказываясь от научного исследования общества, от выявле-

ния той основы, которая определяет все разнообразие отношений человека в обществе. Не идя дальше в анализе «отношений» людей, не выявляя наиболее существенные связи, Мики в конечном счете считает, что общество — это сами индивиды в их взаимных связях, т. е. общество понимает Мики в самом абстрактном виде.

Правда, с точки зрения Мики, взаимосвязь тех или иных «отношений», свойственных общественному существованию человека, не остается раз и навсегда данной, застывшей. В процессе функционирования общественной жизни они претерпевают определенные изменения; некоторые из отношений становятся господствующими, другие же играют второстепенную роль, отодвигаясь на задний план. Этот исторический характер развития «отношений» людей получает свое воплощение, согласно Мики, в понятии «способ отношений». «Значение того, что несет существование, — отмечает Мики, — конкретно определяется прежде всего в соответствии со способом отношений» [94, т. 3, 7]. «Способ отношений» выполняет у Мики функцию фактора, определяющего и организующего конкретные формы существования человека, поскольку «то, что организует и структурирует бытие, является в сущности способом отношений в существовании человека» [94, т. 3, 45]. Однако, хотя Мики и говорит об изменении «способа отношений», он не раскрывает механизма, сущности его изменения, не определяет причины, вызывающей смену «способа отношений».

Введение Мики категории «способа отношений» в свою философскую концепцию придает ей несколько новое «звучание» по сравнению с экзистенциалистским истолкованием проблемы существования человека. Это свидетельствует как раз о попытках Мики как-то видоизменить основные классические установки экзистенциализма, сблизить свое понимание общества с учением Маркса и Энгельса о развитии общества. Проблема «исторического характера» человеческого существования приобретает таким образом для Мики большое значение. Мики отказывается от трактовки сущности человека как вневременной и неизменной. Однако принцип историзма, развития общественного бытия основывается у Мики на идеалистическом понимании общественного бытия человека. «Способ отношений» явился извращен-

ной на идеалистический манер интерпретацией марксистской категории способа производства.

Стремясь обосновать правомерность сведения бытия человека к «отношениям» людей, Мики в работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» неоднократно ссылается на некоторые произведения К. Маркса и Ф. Энгельса, в частности на «Немецкую идеологию». Он использует здесь и данное Марксом определение человека как «совокупности общественных отношений». И это не случайно. Эта работа Мики, в которой он рассматривает бытие человека, написана в период широкого распространения идей марксизма в Японии. Сам Мики в конце 20-х годов, как уже отмечалось, перевел на японский язык «Немецкую идеологию». Поэтому при анализе бытия человека Мики непосредственно обращается к тексту этой работы, подчеркивая те высказывания Маркса и Энгельса, в которых говорится о существовании людей как конкретных индивидов. Действительно, при анализе человеческого общества и человеческой истории Маркс и Энгельс раскрывают существование живых индивидов в их «отношениях», «формах общения», «отношениях общения».

«Предпосылки, с которых мы начинаем...,— отмечали Маркс и Энгельс, — это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни» [3, 18]. Сущность деятельности индивидов Маркс и Энгельс видели в материальном производстве необходимых средств к жизни, в материальной основе их жизни. Маркс и Энгельс анализируют развитие материального производства, смену различных способов производства, а следовательно, и смену различных форм отношений людей друг к другу и к средствам производства, смену форм собственности. Употребляемые Марксом и Энгельсом понятия «отношения общения», «способ общения» выражали прежде всего материальные производственные отношения между людьми, а не отношения вообще.

Однако Мики, игнорируя то содержание, которое Маркс и Энгельс вкладывали в эти понятия, стремится как-то механически соотнести и связать свою точку зрения с воззрениями Маркса и Энгельса, истолковать материальные отношения как отношения в самом широком смысле, по сути дела извращая марксистские положения в духе собственных воззрений.

Кажущееся сходство отдельных положений учения Маркса и Энгельса об обществе с точкой зрения Мики снимается принципиальным различием, существующим между ними по вопросу об обществе, общественных связях и отношениях людей. Маркс и Энгельс, как известно, указывают на определяющее значение материальной практики, преобразующей деятельности людей, в то время как Мики материальные «отношения» людей не выделяет как определяющие и рассматривает их равнозначными с другими отношениями в обществе. Маркс и Энгельс не просто выделяют существование материальных отношений людей, но в результате конкретно-исторического анализа раскрывают их как производственную деятельность общественного человека в процессе развития производительных сил и производственных отношений и на этой основе выявляют определенные общественно-исторические формации, их законы и т. п. Мики же, не понимая определяющих факторов развития общества, законов изменения социальной действительности, ограничивается абстрактной установкой в виде «существования конкретного человека» в обществе с его «конкретными отношениями». Он берет за основу обыденный процесс жизнедеятельности людей, фиксирует те или иные их отношения, вследствие чего категории, выражающие повседневное человеческое существование, приобретают у него универсальное значение.

СТРУКТУРА БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА: ДИХОТОМИЯ «НЕПОДЛИННОГО» И «ПОДЛИННОГО» СУЩЕСТВОВАНИЯ

Категория «отношение» людей выражала, по мысли Мики, коренную сущность бытия человека и являлась наиболее общей характеристикой его общественного существования. Категория же «способ отношения» человека к миру предполагала, что бытие человека должно иметь конкретно-историческую форму своего проявления. Такой формой проявления человеческого бытия Мики считает «опыт» людей. «Реальность мира, которая развертывается перед нашими глазами, — пишет Мики, — представляет собой опыт в различных формах» [цит. по: 97, 147]. Такая новая «онтологическая» трак-

товка опыта в противовес его гносеологическому истолкованию занимает важное место в западноевропейской и американской буржуазной философии нового времени. Дильтей, Бергсон, Джемс и другие философы выдвигают иррационалистическое и интуитивистское истолкование «опыта» как нечто имманентно присущее субъекту, как средство раскрытия жизненного мира человека.

Сам факт использования Мики категории «опыт» для построения философской концепции не оригинален для буржуазной философской мысли Японии нового времени. Уже Нисида Китаро в своей первой работе «Изучение блага» (1911) попытался через категорию «чистого опыта» описать «жизнь такой, как она есть» изначально, сама по себе, без расчленения на субъект и объект, и вывести на ее основе всю совокупность проблем познания, морали, искусства и религии. Категория «чистого опыта» у Нисида приобретает «онтологическое» значение, выражая состояние существования субъекта.

Эта тенденция к переосмыслению понятия «опыт» была воспринята и Мики. В работе «Введение в философию» (1940) Мики рассматривает «опыт» не только в связи с познавательной деятельностью человека, но и в гораздо более широком смысле — в связи с характеристикой общественного бытия человека, как такового. В таком смысле, по Мики, «опыт следует понимать с точки зрения действия, как связь субъекта и окружающей среды» [94, т. 7, 27]. При таком понимании «знать по опыту», «испытать на опыте» означает, с одной стороны, определенную ориентацию человека в мире, а с другой — приспособление человека к «окружающей среде».

Данная общая трактовка «опыта» у Мики позволяет уяснить смысл его философских построений в работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» (1928 г.), в которой он различает два вида опыта — «повседневный» и «фундаментальный».

Повседневный опыт Мики связывает с языком, наделяя последний контролирующей, управляющей функцией. «В жизни человека повседневный опыт обычно направляется словом» [94, т. 3, 5]. Эта важная роль, которую Мики отводит языку, речи, объясняется тем, что он отождествляет повседневный опыт со здравым

смыслом или обыденным сознанием. Мики исходит в своих рассуждениях из того, что здравый смысл так или иначе должен всегда соотноситься с высказыванием, мнением, поощрением или осуждением, облекаемым в словесную форму. «Здравый смысл связан с повседневной жизнью, и повседневное образует его специфическую особенность» [94, т. 7, 33]. Практическое значение здравого смысла раскрывается, по Мики, именно в сфере общества. Здравый смысл концентрированно выражает весь общественный опыт человека, выступающий в совокупной форме общепринятых «привычек» и «обычаев». «Здравый смысл есть результат не индивидуального, а общественного опыта. Индивидом этот опыт должен восприниматься как производный от общественного» [94, т. 7, 33]. В отношении индивида, личности здравый смысл выступает как принудительная сила, которой человек вынужден подчиняться, чтобы находиться в «органическом единстве» с обществом.

Как мы видим, повседневный опыт у Мики характеризуется господством «привычек» и «обычаев», которые диктуют человеку нормы его поведения. Сфера повседневного опыта, как она описана Мики, представляет собой ту область «бытия-в-мире», в которой человек теряет свое «я», самого себя, подчиняясь господству общепринятых норм поведения. Повседневный опыт предписывает человеку быть таким же, как и все люди. Это сфера социальной детерминации, обыденного практицизма, ограниченного рамками определенных потребностей и их удовлетворения. Повседневный опыт в философии Мики выступает как сфера обезличенного существования человека, в которой человек является не субъектом деятельности, а, скорее, вещью, объектом деятельности некоего всеобщего, чего-то находящегося вне его и чуждого ему. По сути дела, в своем понимании повседневного опыта Мики воспроизводит известное экзистенциалистское положение о «неподлинном» способе существования человека.

Подобное истолкование повседневного опыта Мики весьма искаженно отражает реальные явления буржуазной действительности — явления обезличивания и отчуждения человека в капиталистическом обществе. Эти явления, характерные для буржуазного общества, были в свое время глубоко проанализированы и объяснены

Марксом. Причину отчуждения, обезличивания человека, его «овеществление» Маркс видел в капиталистических производственных отношениях, в господстве частной собственности на средства производства, порождающей отчуждение труда. «Отчужденный труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека род: он превращает для человека родовую жизнь в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни тоже в ее абстрактной и отчужденной форме» [1, 565]. Критикуя эти органически присущие капиталистическому обществу явления, Маркс отмечал исторически преходящий характер состояния отчуждения. В то же время он указал путь преодоления этого отчуждения. «В современную эпоху господства вещных отношений над индивидами, — писал К. Маркс, — подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, самую универсальную форму, поставив тем самым перед существующими индивидами вполне определенную задачу. Оно поставило перед ними задачу: вместо господства отношений и случайности над индивидами, установить господство индивидов над случайностью и отношениями... Эта диктуемая современными отношениями задача совпадает с задачей организовать общество на коммунистических началах» [3, 440].

Повседневный опыт Мики лишь поверхностно фиксирует реальные явления буржуазного общества; Мики не вскрыл сущности этих явлений. Более того, не выходя за пределы ограниченного буржуазного сознания, Мики считает, что положение человека, выражаемое в повседневном опыте, является нормальным его состоянием. Повседневный опыт извечен, меняются лишь формы его господства.

Изменчивость форм господства повседневного опыта над человеком обусловлена, по убеждению Мики, причинами, коренящимися в иной сфере человеческого существования — в «неповседневном опыте». Более того, сам факт существования философии и всей духовной культуры не может быть объяснен и понят только на

основе повседневного опыта. Рождение форм культуры, берущих свое начало из «неповседневного» опыта, представляет собой, по мнению Мики, результат разрушения здравого смысла. Эта новая сфера проявления человеческой деятельности обусловливает необходимость «расширения», «углубления» опыта. Она рассматривается Мики как выражение второй разновидности опыта — «фундаментального опыта», раскрывающего главные и определяющие характеристики человеческого существования.

«Фундаментальный опыт» общественного бытия людей противоположен, согласно Мики, повседневному опыту. «В противоположность ему (повседневному опыту.— *А. М.*) фундаментальный опыт не управляется языком... Он есть своеобразный, совершенно независимый... от господства слова» [94, т. 3, 44]. С помощью «фундаментального опыта» Мики пытается выйти за пределы конформистского понимания жизни человека в сфере повседневного опыта и выразить неотчужденное состояние человеческого бытия. Фундаментальный опыт есть, по Мики, «подлинное» существование человека.

Фундаментальный опыт истолковывается Мики многозначно. Прежде всего фундаментальный опыт выражает, согласно Мики, конкретную историческую «структуру реального существования» людей, которая проявляется в «отношениях» людей к окружающей среде и друг к другу. Иначе говоря, фундаментальный опыт выражает структуру общественного бытия людей в ту или иную историческую эпоху.

Далее, фундаментальный опыт представляет, с точки зрения Мики, сферу активности, деятельности человека, сферу, в которой человек выступает как субъект деятельности. Именно поэтому Мики характеризует фундаментальный опыт как «динамичный», изменяющийся, представляющий собой «бурлящую бездну», импульсы которой вносят сумятицу в размеренное, спокойное течение жизни человека на уровне «неподлинного» существования.

Истолкование Мики фундаментального опыта, с одной стороны, как выражения «отношений» людей, а с другой — как сферы активности деятельности, т. е. практики человека, имеет важное значение для выяснения сущности того, что понимал Мики под фундаменталь-

ным опытом. Как было показано выше, «отношения» людей являются у Мики наиболее общей характеристикой общественного существования человека. Независимо от того или иного этапа исторического развития общества они выражают у Мики разнообразие форм практической деятельности общественного человека в различных сферах его общественной жизни. Фундаментальный опыт, по мнению Мики, получает конкретное проявление в том или ином виде практики, определяющей «способ бытия» человека на определенном этапе развития общества. Тем самым фундаментальный опыт у Мики воплощается в различные виды деятельности человека, формы практики. Рассматривая фундаментальный опыт как формы практики человека и как его общественное бытие, Мики фактически приходит к отождествлению общественного бытия человека с его практической деятельностью.

Тема человеческой деятельности у Мики приобретает, таким образом, весьма важное значение, определяя существо его философских воззрений. Перефразируя известное библейское выражение, Мики замечает, что вначале было не слово, а дело. Решающую роль практики для понимания общественного бытия человека Мики обосновывает постановкой этой проблемы в марксистской философии. В работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» и в целом ряде более поздних произведений Мики содержатся утверждения о важном значении практики, подкрепляемые ссылками на высказывания основоположников марксизма. Мики дает высокую оценку марксистской философии именно за ее «практический характер». Отмечая, в частности, принципиальное отличие домарксова материализма от материализма Маркса и Энгельса, Мики особо подчеркивает созерцательный характер домарксова материализма, усматривая в этом его «ущербность», причем в подтверждение своей мысли Мики ссылается на работу Маркса «Тезисы о Фейербахе» [94, т. 3, 71].

Действительно, с научным пониманием практики, ее сущности и роли в развитии общества связан тот революционный переворот в философии, который был совершен марксизмом. Однако, обращая на это внимание, Мики не понял самого существа марксистского учения

о практике. Мики остается в пределах представлений практике как деятельности человека вообще, будь материальная деятельность или духовная, теоретическая деятельность. Он не выделяет определяющей формы практики в сфере общественной жизни человека, тогда как в марксистской философии подчеркивается определяющая роль материальной деятельности. «Основная форма... деятельности — конечно, материальная деятельность, от которой зависит всякая иная деятельность умственная, политическая, религиозная и т. д.» [3, 7] Марксистская философия не отрицает важного значения деятельности человека, например, в области науки, искусства, политики и т. д., но отмечает их производный характер, их служебную роль по отношению к «основной форме деятельности».

В своем истолковании общества Мики, таким образом, отталкивается от внешней стороны деятельности человека, которая совпадает с его повседневным существованием, и, следовательно, практика в его представлении выражает, в сущности, практику обыденного существования. Такое понимание практики не имеет ничего общего с марксизмом, а подводит к экзистенциалистскому ее рассмотрению, в частности к точке зрения Хайдеггера, отстаивающего представление о практике человека как соотнесенности с миром обыденной повседневности. Мики разделяет также мысль Хайдеггера о том, что деятельность человека не может рассматриваться вне эмоционального отношения к ней человека, что она выступает не просто как деятельность, но и одновременно как «настроенность» человека.

Разъясняя свое понимание категории «опыт», Мики отмечал, что в его содержание включается как практическая деятельность, так и связанные с ней «переживания». В «опыте» мир не выступает для человека как нечто внешнее, наоборот, человек погружен в свое собственное существование благодаря его непосредственному «переживанию» — «в способе опыта мы (т. е. люди.— *А. М.*) переживаем свое существование». Быть, существовать означает для Мики не только практически действовать, но и одновременно сознавать, чувствовать, переживать. «Переживания» — мысли, эмоционально-психические состояния человека — как бы раскрывают, по Мики, человеку его общественное бытие, помогают

человеку понять его общественное положение, т. е. выполняют общественно-познавательную функцию. Иначе говоря, «переживание» раскрывает человеку мир, оказывается неразрывно связанным с практически-деятельным постижением мира.

Мики ставит здесь важную проблему. Практическое освоение мира может вызывать у человека различные мысли и чувства, различные настроения и эмоции, отражающие условия жизни и интересы людей. Но лишь после того, как мысли человека возвышаются до уровня научной теории, они способны действительно выполнять общественно-познавательную функцию. Мики же, выступающий с позиции своего антропологического учения, не разграничивает в «переживаниях» мысли и чувства людей, явно умаляет роль теоретического познания и фактически признает эмоционально окрашенную стадию осознания человеком своего отношения к миру более изначальным, коренным способом раскрытия и освоения мира.

Связь различных сторон в общественной жизни, как она «переживается» человеком, далеко не всегда совпадает с их реальной, объективно существующей связью. Осознание отношений между людьми всегда социально обусловлено, и в классовом обществе это осознание определяется теми социальными позициями, которые занимает человек. Маркс отмечает, что в капиталистическом обществе действительные общественные отношения людей принимают превращенные, иррациональные формы, которые «говорят прямо обратное тому, что есть на самом деле». Критикуя богдановское положение о тождестве общественного бытия и общественного сознания, В. И. Ленин указывает, что люди, руководствуясь в своей общественной деятельности субъективными мотивами, не осознают действительно определяющих факторов своей деятельности. «Вступая в общение, люди во сколько-нибудь сложных общественных формациях, — пишет В. И. Ленин, — и особенно в капиталистической общественной формации — *не сознают* того, какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются и т. д.» [14, 343].

Далее, рассматривая фундаментальный опыт как «совместную сферу» практики людей, Мики подчеркивает, что фундаментальный опыт выражает практику не

отдельного индивида, а целых общественных коллективов. В работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» Мики отмечал важное значение высказываний Маркса о классах в обществе и классовой борьбе. Мики хотел соотнести свое понимание фундаментального опыта с представлениями о таком социальном явлении, как класс. Однако этот замысел так и остался невыполненным. Мики не пошел дальше попытки показать, что под классом следует понимать «группу людей», так и не дав четкого определения той или иной общественной группы как класса. Основой формирования общественных коллективов людей, согласно Мики, выступает их «общность» с точки зрения практической деятельности, но эту «общность» Мики не соотносит с теми признаками, чертами, которые реально присущи тому или иному классу.

Как мы видим, при разработке своей концепции Мики попытался использовать отдельные положения исторического материализма, извращая при этом их подлинное содержание. Несостоятельность этой попытки была предопределена тем, что основу антропологического учения Мики составляет феноменологический метод Хайдеггера. Отправным пунктом при анализе бытия человека у Мики является хайдеггеровская категория «бытия-в-мире», разработанная, в свою очередь, в соответствии с феноменологическим методом Гуссерля. При построении своей «онтологической» конструкции Мики исходит из отмеченных выше значений этой категории, а именно: во-первых, существование человека представляет собой «структурную целостность» и, во-вторых, это существование рассматривается Мики как находящееся между «идеальностью» и «материальностью». Поэтому фундаментальный опыт, с одной стороны, характеризуется Мики как нечто объективное, а с другой — получает свое проявление в «переживаниях» людей, вследствие чего является неотъемлемым от самого субъекта. Иначе говоря, таким двойственным толкованием фундаментального опыта Мики пытается преодолеть противопоставление субъекта и объекта.

Анализ концепции «фундаментального опыта» Мики показывает, что вместо научного исследования общественного бытия, законов его развития внимание Мики направлено на непосредственное описание неких «це-

лостных» проявлений человеческого существования, которые в свою очередь еще должны быть подвергнуты научному рассмотрению. Исходя из такого эмпирического подхода к «структурной целостности» — фундаментальному опыту, Мики не в состоянии преодолеть поверхностное представление об общественном существовании человека. Эмпирический подход Мики к изучению общественного бытия человека выводит его в сущности за пределы рационального понимания исследуемых социальных отношений, и в результате философ обращается прежде всего не к самой реальной действительности, а к ее объективной видимости. Эта видимость и выдается философом за действительность, за реально существующие отношения. «Вот почему в итоге анализа ... всегда получается абстрактный и воображаемый мир, в котором все переворачивается на голову: действительность выступает как иллюзия, а иллюзия — как самая трезвая действительность, действительность par exellence» [57, 114].

Антропологическая концепция Мики претендовала быть учением об обществе. В работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» Мики рассматривает историю общества как смену видов фундаментального опыта, т. е. форм практической деятельности людей. Прежде всего он отмечает существование «пантеистического фундаментального опыта», о котором Мики говорит лишь то, что он представлен воззрениями Спинозы. Далее, Мики выделяет «романтический фундаментальный опыт», из которого исходили в своих воззрениях Гегель и Фейербах, представлявшие, по мнению Мики, немецкий философский романтизм. Однако на все эти виды фундаментального опыта Мики только указывает, не разъясняя тех «отношений», которые составляют основу их «структурной целостности».

В современном капиталистическом обществе господствующее положение, по мнению Мики, занимает «пролетарский фундаментальный опыт», который выражает «исторический тип и исторический характер определяемого им (т. е. пролетарским фундаментальным опытом.— *А. М.*) реального бытия, как такового» [94, т. 3, 45]. Фактором, определяющим структуру пролетарского фундаментального опыта, является, согласно Мики, «труд», «предметная деятельность». В данном виде фун-

даментального опыта пролетарии воспринимают свое собственное существование как «чувственно-предметное». Такое понимание своего существования у пролетариев проистекает в результате того, что главное «отношение» их бытия представляет собой практическое воздействие на природу, т. е. материальная практика.

Рассуждения Мики об определяющей роли «труда» в сфере пролетарского фундаментального опыта сами по себе еще недостаточно проясняют его позицию. У многих представителей экзистенциалистской философии также можно встретить положения о «практической деятельности человека в мире». В частности, тот же Хайдеггер утверждает, что в основе бытия людей лежит их практическая деятельность, выражаемая им через категорию «озабоченность». «Озабоченность» истолковывается Хайдеггером как изготовление, использование чего-нибудь. В такой характеристике практической деятельности людей Хайдеггер подчеркивает не созерцательное, а активное, деятельное отношение человека к миру, т. е. такое отношение, в процессе которого человек преобразовывает «наличное бытие» вещей в «сподручное». Однако термин «озабоченность» сам по себе является слишком туманным и расплывчатым, чтобы выразить «сущность общественно-исторической практики человека» [26, 126]. Под «озабоченностью» Хайдеггер понимает не только и не столько деятельность человека в смысле труда, сколько обыденное «обхождение» с вещами, окружающими человека. «Озабоченность» — это деятельность человека в самом широком смысле: это и труд человека, и использование человеком «произведенных» вещей. «Обхождение» с вещами носит, по Хайдеггеру, общественный характер. Рассматривая отношения между людьми как вещественные, Хайдеггер усматривает их источник в самом характере человеческой практической деятельности, а не в исторически определенных отношениях между людьми. Не повторяя в целом хайдеггеровского истолкования практической деятельности человека, Мики все же сохраняет одну важную сторону понимания практики Хайдеггером, а именно: вслед за Хайдеггером он отказывается от рассмотрения труда как выражения общественных отношений.

При характеристике пролетарского фундаментально-

го опыта Мики использует определение материальной практики, даваемое Марксом в «Тезисах о Фейербахе», а именно как «человеческой чувственной деятельности», «предметной деятельности». Однако Мики понимает материальную деятельность людей отнюдь не с материалистических позиций. Мики не приемлет «труд», материальную деятельность как фактор, определяющий развитие всякого социального бытия людей. Основу «пантеистического» и «романтического фундаментального опыта» составляют у Мики какие-то иные, отнюдь не трудовые отношения, т. е. какие-то другие формы деятельности. Мики рассматривает труд как процесс взаимодействия человека и природы, как производственную деятельность. В марксистской философии труд в самом абстрактном виде также понимается как процесс трудовой деятельности, «совершающийся между человеком и природой» (Маркс). Однако принципиальное различие между марксистским пониманием труда и его истолкованием у Мики сразу же становится очевидным, как только выясняется различие в понимании характера, сущности труда. Согласно Мики, «элементами труда выступает природа... и человек как действующее» [94, т. 3, 47], т. е. из категории труда, его необходимых свойств Мики исключает важнейший элемент труда — средства, орудия труда. Однако известно, что именно анализ такого существенного элемента трудовой деятельности, как орудия труда, как способ производства в частности, позволил Марксу понять закономерности общественного развития, смену одних общественно-исторических формаций другими. «Экономические эпохи, — отмечал Маркс, — различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда» [7, 191]. Отсутствие научного понимания труда у Мики приводит к тому, что сама материальная практика людей истолковывается им с позиций обыденного сознания просто как трудовая деятельность, как работа. Именно поэтому Мики не видит в труде выражения определенного исторически закономерного способа производства и соответствующих ему общественных отношений.

В концепции «фундаментального опыта» проблема существования человека выступает в целом как типичная для экзистенциализма проблема дихотомического разрыва человеческого бытия на «неподлинное» и «под-

линное» существование. Основой для выражения такого разрыва, как это показано марксистской критикой, послужило реальное противоречие между положением человека в буржуазном обществе и его субъективным миром самосознания, в котором человек чувствует себя будто бы свободным. Сфера самосознания объявляется экзистенциалистами «подлинным» существованием, экзистенцией, тогда как жизнь в качестве члена общества — «неподлинным» существованием. В претензиях разрешить противоречие между личностью и обществом экзистенциализм, как известно, предлагает человеку, чтобы он, исходя из экзистенции, внутренне преодолевал нивеллирующие человека социальные связи как несущественные и обращался к самому себе. В отличие от такого классически экзистенциалистского решения проблемы человека Мики пытается рассматривать человека прежде всего в его социальных отношениях. Он ищет разграничительную линию между «повседневным» и «фундаментальным» опытом в той сфере, где человек является субъектом деятельности, и истолковывает эту сферу с точки зрения социально-общественной деятельности, практики человека, понимаемой в конечном счете с идеалистических позиций

Эта попытка Мики отойти от экзистенциалистской, в первую очередь хайдеггеровской, концепции существования человека в значительной мере была обусловлена, как уже отмечалось, влиянием на его взгляды марксистской философии. Такое влияние сказывается в стремлении Мики включить в свою концепцию ряд по-своему истолкованных положений исторического материализма. В частности, отказываясь рассматривать категорию «существования» как выражение «индивидуального способа бытия», Мики пытается истолковать ее с социологической точки зрения, придать ей исторически изменяющийся характер. Однако, несмотря на некоторые отступления от известных доктрин экзистенциализма, Мики в своих воззрениях на общество, в сущности, не выходит за пределы основных принципов философии существования. Реальное социальное содержание общественных отношений людей, структура общества и его развитие не получают в концепции Мики подлинно научного анализа.

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ В ИСТОЛКОВАНИИ МИКИ

Основной вопрос философии, вопрос об отношении сознания к бытию, занимает философскую мысль на протяжении свыше двух тысячелетий. Анализ объективного содержания любого философского течения показывает, что философы так или иначе решают этот вопрос, определяя тем самым свою философскую партийность. «Философы, — пишет Ф. Энгельс, — разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» [11, 283].

Это классическое положение Ф. Энгельса сохраняет полностью свое значение и в наше время в отношении различных течений современной буржуазной философской мысли. Современные философы-идеалисты объявляют деление на материализм и идеализм «устаревшим», заявляют о «преодолении материализма и идеализма», о так называемой «третьей линии» в философии. Однако идеалистическое решение основного философского вопроса принимает у них всего лишь иную форму. «Своеобразие» «нового» идеалистического решения этого вопроса заключается в том, что современная буржуазная философия объявляет первичной такую «реальность», которая предшествует якобы делению на субъект и объект. Это фактически приводит к абсолютизации «таких форм субъективного переживания, в которых еще отсутствует осознание противоположности бытия и мышления... Простейшими „элементами мира“ признавались уже не „ощущения“, а „переживания“ и „настроения“, т. е. такие состояния сознания, в которых изолированный индивид испытывает свою непосредственную включенность в житейскую ситуацию» [30, 56].

Японская буржуазная философия испытала самое непосредственное влияние этих «новых» веяний, зародившихся в западноевропейской и американской философии. И Мики, отражая в своей концепции эти веяния, стремился, как он заявляет, к тому, чтобы «не противо-

поставлять идеализм материализму», не «выносить суждения об их истинности», а «понять их необходимость и значение во всеобщем историческом процессе». Более того, Мики пытается фактически преодолеть противоположность этих мировоззрений, утверждая, что «проблема материализма и идеализма должна быть освобождена от метафизического подхода, согласно которому стремятся либо „получить“ сознание из материи, либо „вывести“ существование из мысли» [94, т. 3, 60]. Однако, вопреки своим заявлениям, Мики не мог избежать решения основного вопроса философии. Его точка зрения достаточно ясно выражена при рассмотрении вопроса о взаимоотношении субъекта и объекта.

Свое решение вопроса об отношении субъекта и объекта Мики дает в работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание», в которой философ, по его собственному признанию, «искал антропологическую основу понимания их единства (т. е. единства субъекта и объекта.— *А. М.*)» [94, т. 8, 4]. Рассматривая в этой работе развитие философской мысли от «блаженного» Августина до Гуссерля, Мики усматривает основной порок концепций философов в их приверженности к теоретико-познавательной проблематике, следствием чего, по его мнению, и явилось расчленение реального бытия на субъект и объект, сознание и бытие. Мики обвиняет философов в «гносеологизме» и «интеллектуализме», в переоценке роли субъективного фактора, роли сознания. Мики считает, что решение вопроса о взаимоотношении субъекта и объекта должно быть «переведено на другие позиции», которые будто бы «снимают» столь резкое противопоставление материалистического и идеалистического мировоззрений в философии. Сущность этой «новой» позиции, согласно Мики, заключается в том, что исходным, изначально данным для мыслителей должно быть признание не материи или сознания, а «существования», выражающего, по убеждению Мики, «самое существенное для человека».

Как было показано выше, «существование человека» понимается Мики как «мир человека», его «переживания», как «опыт» в виде «отношений» людей к природе и друг к другу. Через «отношения» людей, выражающие «изначальное единство» субъекта и объекта, Мики отстаивает идеалистическое положение о неразрывном

единстве субъекта и объекта, «я» и среды. Внешний мир, его объекты рассматриваются Мики не как объективно существующие и независящие от субъекта, а объявляются «неким герменевтическим понятием» [94, т. 3, 49]. Иначе говоря, свой тезис о неразрывности субъекта и объекта Мики пытается обосновать с помощью «феноменологии». Известно, что именно «феноменология» с ее претензией преодолеть «дуализм объективного и субъективного» обосновывает имманентность предмета сознанию, рассматривая последнее как интенциональное, направленное на предмет. Поэтому предмет с позиции «феноменологии» не есть нечто, находящееся вне сознания. Сознание обнаруживает предмет внутри себя. Сознание и предмет, субъект и объект оказываются в конечном счете одним и тем же, поскольку сознание является предметным вследствие своей интенциональности и, следовательно, свободным от субъективности, а предмет оказывается свободным от объективности благодаря своей интенциональной данности.

Постулирование Мики положения о неразрывности «я» и среды, субъекта и объекта снимает, с его точки зрения, вопрос о том, что является первичной, определяющей стороной этого единства. Однако на самом деле истолкование субъекта, человеческого существования как «бытия-в-мире» приводит, как было показано ранее, к поглощению мира субъектом, который «объемлет» как мир природы, так и мир человека. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин разоблачил истинный смысл такого рода положений, раскрыв несостоятельность теории «принципиальной координации».

Марксизм, как известно, признает связь субъективного и объективного. Но в отличие от идеалистически мыслящих философов марксизм раскрывает эту связь с позиций научного материализма. Диалектический материализм понимает под субъективным человека сознание, познание и т. д., которые выступают как продукт материального мира. Субъективное несет в себе объективное содержание, оно отражает независимый от человека мир, и постольку оно — «субъективный образ объективного мира». Возникновение субъективного неотделимо от возникновения человеческого общества как субъекта, преобразующего объективную реальность и вместе с тем её познающего. В отличие от субъектив-

ного «объективное прежде всего есть независимая от субъекта действительность и то, что для субъекта она существует лишь постольку, поскольку он сам есть, не является, конечно, условием её собственного существования» [65, 264]. Диалектический материализм противопоставляет категории субъективного и объективного как абсолютно противоположные исключительно в пределах решения основного вопроса философии. «За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» [14, 259].

Конечно, решая принципиально вопрос о соотношении объективного и субъективного, марксизм не упрощает саму проблему. Марксизм исходит из того, что объективное в общественной жизни не тождественно объективному в материальном природном мире. «Объективное в общественно-историческом процессе есть результат объективации деятельности сменяющих друг друга поколений людей. Его объективность специфична: социальные условия, определяющие развитие общества, производительные силы и производственные отношения, создаются людьми на протяжении истории человечества. Это новое онтологическое отношение между субъектом и объектом, которого не существует в природе: здесь субъективное и объективное образуют единство противоположностей, которые превращаются друг в друга» [66, 265]. На обширном историческом материале К. Маркс и Ф. Энгельс раскрыли диалектику субъективного и объективного, её различные проявления в процессе развития человеческого общества.

Глава пятая

«ГЕНЕАЛОГИЯ ТЕОРИИ» МИКИ КИЁСИ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ НА ЕЕ ОСНОВЕ МАРКСИСТСКОГО УЧЕНИЯ О РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

Концепция «фундаментального опыта», по мысли Мики, не только раскрывает сущность человеческого бытия, но и является основой для решения еще одной важной задачи. В предисловии к работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» Мики следующим образом формулирует эту задачу: «Я задумал проследить генеалогию теории (Genealogie der Theorien). Моим замыслом было понять систему того, как зарождается, развивается, приходит в упадок, а затем сменяется новой определенная идеология» [94, т. 3, 3]. В аспекте этого замысла функция «фундаментального опыта» состояла в том, чтобы «выразить основу различных форм сознания и определить их» [94, т. 3, 45].

Проблема, которую ставит философ, заключается в выявлении механизма возникновения любой теории вообще и марксистского мировоззрения в частности. В этом плане антропологическая онтология, по замыслу Мики, должна обосновать «конкретную логическую основу современного материализма» (т. е. марксизма. — *Н. С.* и *А. М.*), доказать, что марксистская философия выросла из реальных условий современной действительности. Мики полагает, что анализ происхождения всякой теории — выяснение «генеалогии теории» — позволяет рассмотреть вопрос об истинности и границах применения марксистского учения о развитии общества. Причем предметом исследования у Мики оказывается не сама теория исторического процесса, созданная К. Марксом и Ф. Энгельсом, а «социологическое обоснование» этой теории.

ПОНИМАНИЕ МИКИ ПРОЦЕССА ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ

Свою «генеалогию теории» Мики раскрывает через категории «фундаментального опыта» и «логоса», анализируя их содержание и отношение друг к другу. Сущность «логоса» Мики определяет по-разному в зависимости от стадии его развития по отношению к «фундаментальному опыту». Он различает «первичный логос», к которому относит «антропологию» (в контексте «генеалогии теории» под «антропологией» Мики понимает не учение о человеке, а лишь начальную стадию становления «логоса»), и «вторичный логос», под которым он понимает «идеологию».

Основу «генеалогии теории», т. е. объяснения происхождения теории, составляет, согласно Мики, уже рассмотренный выше фундаментальный опыт как форма непосредственного существования человека, характеризующаяся изначальным единством субъекта и объекта. Мики подчеркивает, что человек погружен в свое собственное существование, которое является дорефлективным его состоянием и в котором еще отсутствует осознание субъектно-объектной противоположности. В процессе жизнедеятельности для человека, считает Мики, характерна заинтересованность собственным бытием, выражающаяся в «переживании» тех или иных отношений, образующих структуру фундаментального опыта и изначально присущих самому человеку. На основе этого «переживания» возникает осознание человеком своей собственной сущности. «В процессе своей жизни человек неизбежно приходит к тому, чтобы дать истолкование каким-либо образом своей собственной сущности» [94, т. 3, 9]. Фиксируя эту начальную стадию или фазу осознания человеком самого себя, своих отношений к миру, Мики определяет ее как «антропологию» («первичный логос»). «Антропология есть логос, непосредственно порождаемый из основных конкретных отношений жизни. В этом состоит причина, почему я именую ее первичным логосом» [94, т. 3, 9]. В сущности, под «антропологией» или «первичным логосом» Мики понимает сознание, как бы спонтанно рожденное самой жизнью и непосредственно олицетворяемое самим человеком. Такое сознание, стихийно формирующееся в процессе жизнедеятель-

ности человека, в рамках житейских ситуаций, не может быть ничем иным, как опытом жизни, обыденным сознанием (однако это сознание, как покажет дальнейший анализ, Мики понимает довольно своеобразно).

Представления и знания, возникшие у человека на начальной стадии осознания своей собственной сущности, становятся активными и оказывают влияние на его жизнь. Они включаются в бытие человека и цементируют внутренню структуру существования, направляя и подчиняя весь процесс жизни человека. «Он («первичный логос», «антропология». — *А. М.* и *Н. С.*) вплетен в реальность нашей жизни, а наша жизнь и наши действия обретают значение и реализуются под влиянием этого логоса» [94, т. 3, 19].

Осознание человеком своей собственной сущности, считает Мики, не может быть произвольным; оно с необходимостью определяется присущим человеку фундаментальным опытом, который характеризуется определенными историческими и социальными признаками. Именно эти признаки фундаментального опыта и придают «антропологии» или «первичному логосу» конкретную социально-историческую специфику. По утверждению Мики, «антропология» — это не абстрактная и неизменная система, а постоянно развивающаяся «конкретно-историческая антропология».

На основе «антропологии» возникает «вторичный логос», или «идеология», к которой Мики относит «науки о духе или историко-общественные науки» [94, т 3, 11], т. е. теоретическое сознание. В «идеологии» закрепляются проникающие через «антропологию» элементы фундаментального опыта, которые представляют нечто типичное, универсальное и общезначимое. «Идеология» служит теоретическим обоснованием «объективной всеобщности» фундаментального опыта. Выводя «идеологию» из «антропологии», Мики тем самым связывает «идеологию» как теоретическое сознание с обыденным сознанием, в котором, по его убеждению, уже содержатся принципы и представления о человеческом бытии.

Функция «антропологии» или «первичного логоса» заключается также в том, что последний «опосредывает фундаментальный опыт и идеологию (т. е. теоретическое сознание. — *Н. С.* и *А. М.*) точно так же, как

время в кантовском схематизме опосредывает созерцание и категории» [94, т. 3, 12]. Это опосредование, по словам Мики, возможно потому, что, с одной стороны, «антропология» благодаря присущим ей свойствам сохраняет непосредственную связь с фундаментальным опытом, поскольку она вырастает из недр самой жизни, а с другой — ее свойства составляют уже неотъемлемую часть самой «идеологии». Таким образом, анализ функций «антропологии» показывает, какое важное значение придавал ей Мики. Она выступает у него и как само осознание повседневной жизни, и как основа теоретической деятельности человека.

Важная роль, которую играет «антропология» (обыденное сознание) при формировании «идеологии» (теоретического сознания), делает необходимым анализ того, как понимает Мики самое обыденное сознание и его соотношение с теоретическим сознанием, т. е. с философией и наукой. Фактически в «генеалогии теории» Мики касается проблемы соотношения философского, научного и обыденного сознания. Следует сразу же оговориться, что, как таковая, в «чистом» виде эта проблема не поставлена Мики, но сама его концепция «генеалогии теории» базируется на определенном понимании соотношения философского, научного и обыденного сознания, которое стало центральным в современной буржуазной философии.

Как известно, понимание обыденного сознания было неоднозначно уже в древнегреческой философии. С одной стороны, обыденное сознание олицетворяло собой житейскую мудрость или обывательское, усредненное сознание, с другой — это «та часть нерационализируемого (или пока, или в принципе) опыта, которая прямо вводит человека в сферу основных вопросов его бытия помимо, независимо или параллельно систематизированному логическому знанию» [52, 68]. Позднее в буржуазной философии собственно проблемным стал вопрос о соотношении философского знания и этой нерационализируемой части опыта. В ходе осмысления роли обыденного сознания в буржуазной философии развернулась критика как науки, так и рационалистической философии, приведшая к расширению сферы «человеческого опыта» (рационалистическая философия ограничивалась сферой теоретического опыта), отграничению

и исключению науки из философии и сближению собственно философского сознания с обыденным. Мотивы этой критики стали определяющими в философских воззрениях Ницше и других представителей «философии жизни». В экзистенциализме проблема соотношения философского и обыденного сознания получает более широкую постановку, чем в предшествующей буржуазной философии. Стихийно сложившиеся обыденные представления и верования экзистенциализм объявляет единственной человеческой реальностью и сферой специфически философского исследования. Более того, в обыденном сознании экзистенциализм стремится выявить элементы творчества будущего, найти выход из наличного состояния [52, 76].

В своей «генеалогии теории» Мики воспроизводит в целом эту линию буржуазной философии. В первую очередь для него характерно двузначное истолкование обыденного сознания или отождествляемого с ним здравого смысла. С одной стороны, Мики трактует здравый смысл как повседневность, «привычность к миру», подчеркивая его прагматический характер. Эта сфера человеческой жизни отождествляется им с «повседневным опытом», рассмотренным в предыдущей главе. «Повседневный опыт» — это «неподлинное» существование человека, сфера «замкнутого общества», устоявшееся состояние, которое не имеет выхода к будущему и может быть поколеблено лишь силами, коренящимися в фундаментальном опыте. С другой стороны, Мики рассматривает здравый смысл как «особый вид познания», непосредственно добывающего истину из самой жизни. По мысли Мики, не познание, а сама жизнь человека имеет решающее значение для знания человека о мире, который не может мыслиться без человека.

Исходя из такого понимания здравого смысла, Мики переосмысливает его отношения с наукой и философией. Естественнонаучное познание, по представлению Мики, охватывает все экспериментально наблюдаемые явления — физические, химические и т. д. За естественной наукой Мики признает право на познание закономерности этих явлений и их причинно-следственных связей. Основной недостаток научного знания, считает Мики, состоит в том, что оно не затрагивает того, что создает целостность самой жизни, поскольку наука, хотя она

и родилась из потребностей человека, есть «чисто теоретическая деятельность, которая отвлекается от полезности в жизни, ищет знание ради знания, истину ради истины» [94, т. 7, 41]. Тем самым Мики отграничивает научное сознание от обыденного, фактически рассматривая обыденное сознание как находящееся по ту сторону науки и не имеющее с ней ничего общего.

Наиболее тесную связь, согласно Мики, здравый смысл или обыденное сознание сохраняет с философией. Предметом философского исследования Мики объявляет «все существование в целом», т. е. человека в живой конкретности, действующего в реальной житейской ситуации. «Философия аналогична здравому смыслу в том, что она стоит на точке зрения жизни» [94, т. 7, 65]. Основу этой связи Мики усматривает в мировоззренческой направленности философского сознания. «Здравый смысл есть такое мировоззрение, которое добывается философией» [94, т. 7, 65]. Главная задача философии как науки — Мики не отрицал того, что философия должна быть наукой, но научность философии он понимал как логическую стройность создаваемой философом системы — состоит, по мнению Мики, в раскрытии логики реальности. «Наиболее конкретная реальность представляет собой историческую реальность... Логика философии должна быть в своей основе логикой исторической реальности» [94, т. 7, 66]. Сферой философского исследования Мики объявляет, таким образом, обыденное сознание, очищенное от вульгарного, житейски прагматического здравомыслия.

То, как Мики истолковывает соотношение философского, научного и обыденного сознания, выражает наметившуюся еще в философии новейшего времени тенденцию на разграничение науки и философии, на отрицание способности науки фундаментально решать «человеческие проблемы» и апелляцию к обыденному сознанию. Философия новейшего времени зафиксировала кризис просветительской идеи о всемогуществе разума и науки, о способности человека действовать вполне разумно согласно истине, добытой наукой и рационалистической философией. Более того, в самом индивиде, в его мироощущениях и чувствованиях были обнаружены феномены, не укладывающиеся в схемы рационалистической философии. Явления обыденного сознания, их

трактовка как простых ошибок непросвещенного разума свидетельствовали об ограниченности таких установок рационалистической философии. Живучесть и в известных случаях практическая целесообразность обыденных представлений послужила основой для утверждения самостоятельного значения нерационального, нерефлектирующего познания, принижения научного познания. Буржуазная философия обращается к обыденному познанию как к «преддверию» философского размышления. Именно вследствие обращения к обыденному сознанию, в современной буржуазной философии, в экзистенциализме в частности, формулируется тезис об изначальной, дорефлективной «понятности» бытия как специфической особенности общественного существования человека. В конечном итоге это привело к редукции научного познания в философии, методологическому отмежеванию общественных наук, «наук о духе», от естествознания.

В этом плане антропологически ориентированная современная буржуазная философия с ее отказом от своей критической роли в отношении стихийно складывающегося обыденного сознания и возвеличиванием чувств, переживаний и настроений человека сохраняет преемственную связь с таким явлением в истории буржуазной мысли, как вульгаризация науки. К. Маркс, критикуя вульгарные формы научности в буржуазной политэкономии и социологии, имел в виду не высокий или низкий уровень теоретических работ, а определенную форму сознания в науке. Ее содержание, указывал Маркс, сводится к переводу на наукообразный язык обыденных представлений и чувствований, бытующих на поверхности общественной жизни, и к отходу от анализа объективной основы внутренних связей и отношений общественной деятельности человека. Так, современный экзистенциализм стремится, в сущности, поставить теоретическое мышление в зависимость от стихийно складывающегося обыденного сознания и его оценок.

Марксистский социологический анализ общественного сознания вскрыл истоки подобных концепций и доктрин буржуазных философов и идеологов. Маркс научно объяснил тот факт, что усиление господства человека над природой оборачивается все большим его подчинением в условиях капитализма чуждым человеку общественным силам, что накопление вещественного богатства

ведет к отчуждению человека от продуктов собственного труда. Причина этого явления, отмечал Маркс, коренится в противоречии между «живым» и «овеществленным» трудом, вытекающим из противоречий капиталистического способа производства. Поэтому весь пафос критики буржуазными мыслителями науки и разума проистекает, в сущности, из особого характера функционирования науки и философии в буржуазном обществе и не связан с самой сутью научного познания, как такового. Неприязненное отношение к науке и разуму без учета социальных условий их функционирования есть результат обобщения представлений обыденного сознания.

Марксистское понимание обыденного сознания основывается на признании его многообразия, сложности и противоречивости, что исключает его однозначную оценку. Классики марксизма отмечали, что в обыденном сознании содержатся не только реалистические, но и иррациональные представления. Поэтому обыденное сознание может служить основой как материалистического, так и идеалистического воззрения на мир. При этом они всегда особо подчеркивали, что обыденное сознание в отличие от науки и идеологии никогда не поднимается до уровня теоретического понимания действительности, до научно осмысленного воззрения на мир. Оперирование научными понятиями «не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием» [10, 14].

В своих исторических и экономических исследованиях Маркс показал невозможность научного анализа на основе обыденных представлений. В частности, критикуя вульгарную политэкономию, Маркс отмечал, что ее представители исходили из теоретического обоснования обыденных представлений буржуа, согласно которым земля производит ренту, капитал — прибыль, а труд — заработную плату. Маркс вскрыл антинаучность этих положений и доказал, что стоимость и прибавочная стоимость создаются лишь трудом эксплуатируемых рабочих.

Вместе с тем он разъяснил истоки ложного теоретизирования вульгарных политэкономов, отражающего определенную реальность, а именно получение собственниками прибыли, землевладельцами — ренты, трудящимися — заработной платы. Маркс указал в этой связи,

что обыденное буржуазное сознание превратно отражает капиталистические производственные отношения и распределение прибавочной стоимости между различными группами буржуазии и, отказываясь от научного анализа капиталистических производственных отношений, не может вскрыть истинный механизм функционирования капиталистического производства и основы существования капиталистического общества.

В свете марксистского понимания соотношения обыденного и теоретического сознания модель происхождения «идеологии», предложенная Мики, обнаруживает свою несостоятельность. Его трактовка соотношения обыденного сознания с наукой и философией лишь отражает постановку и решение данной проблемы буржуазной философией, и экзистенциализмом в особенности. Это касается в первую очередь принципиального отграничения философии от науки, объявления обыденного сознания истинной сферой философского исследования, а также акцентирования значения переживаний и настроений, которыми наполняется повседневное существование человека и которые служат источником осознания человеком своего бытия. «Антропология» в интерпретации Мики выражает заложенные в человеке философские начала и выступает как база «идеологии». Поэтому и вопрос об осознании человеком своего положения в буржуазном обществе Мики решает на уровне стихийно складывающегося в этом обществе обыденного сознания. Это неизбежно предопределяет ограниченность осмысления философом как социального положения человека, так и особенно исторических судеб общества, в котором живет человек.

Рассматривая механизм формирования «идеологии», уделяя особое внимание характеру взаимоотношения между «фундаментальным опытом», «антропологией» и «идеологией», Мики отмечает, что между «фундаментальным опытом» и «идеологией» может существовать «гармоническое соответствие» в случае полного выражения черт фундаментального опыта в идеологии, и тогда «антропология скрывается и погружается в ней (т. е. в идеологии. — *А. М.* и *Н. С.*)» [94, т. 3, 13]. «Скрытое» существование «антропологии» создает представление о кажущейся независимости «идеологии» от «антропологии» и свидетельствует, по мысли Мики, об адекват-

ности «идеологии» фундаментальному опыту, т. е. «идеология» может «объективно выражать опыт».

Как уже говорилось ранее, фундаментальный опыт, согласно Мики, динамичен, развивается, изменяется и приходит в конечном счете в противоречие с существующей «идеологией»: возникает потребность в смене старой «идеологии», превратившейся в оковы фундаментального опыта. Эта смена «идеологии», совершающаяся в соответствии с изменением фундаментального опыта, происходит через посредство формирования новой «антропологии», на базе которой и возникает новая «идеология» (изменение «антропологии» Мики именует «первичным переворотом в логосе», а изменение «идеологии» — «вторичным переворотом в логосе»). «Изменение отношения между фундаментальным опытом и идеологией, — пишет Мики, — не может совершаться без опосредывающего их изменения антропологии» [94, т. 3, 17].

Итак, сущность «генеалогии теории» Мики Киёси, которая должна была ответить на вопрос, как возникает та или иная «идеология», можно суммировать в следующих положениях. Во-первых, любая «идеология» представляет собой в конечном счете выражение фундаментального опыта. Во-вторых, основу «идеологии» составляет «антропология», которая как опосредывающее звено между фундаментальным опытом и «идеологией» образует ядро сложившейся «идеологии» и находится в ней в «скрытом» виде. Поэтому, по мысли Мики, понять ту или иную «идеологию» — это прежде всего раскрыть те черты «антропологии», которые нашли свое отражение в «идеологии». В-третьих, любая «идеология» исторически изменяется вслед за изменением фундаментального опыта и потому является исторически преходящей.

«Генеалогия теории» Мики выходит, как мы видим, за рамки решения вопроса о генезисе той или иной теории, как таковой, и приобретает более широкое значение. Она представляет собой попытку мировоззренческого обоснования общественного бытия в целом. При этом в центре внимания Мики оказывается осмысление духовной жизни общества, раскрываемой в её социологическом аспекте. Фактически Мики пытается рассмотреть по-своему истолкованную проблему происхождения

общественного сознания. Поэтому Мики и стремится, с одной стороны, показать социальную основу возникновения общественного сознания, а с другой — раскрыть сам механизм его образования. Роль социальной основы, общественного бытия выполняет у Мики фундаментальный опыт. В предыдущей главе была показана идеалистическая сущность понимания этой категории Мики, исключающей подлинно научное представление о механизме развития общества, подменяющей материалистическое объяснение смены общественных формаций идеалистической конструкцией. В своей концепции Мики не выходит за пределы представлений о целесообразной деятельности людей и не видит определяющих её причин материального порядка. Поэтому в фундаментальном опыте всегда присутствует сознание человека. Непонимание философом решающей роли материальной практики, ее объективного характера приводит к тому, что основой общественного сознания может выступать в конечном счете и сама духовная деятельность людей. В завуалированной форме Мики приходит, в сущности, к обоснованию того, что само сознание может рассматриваться как самостоятельная область, независимая от материальной деятельности. Тем самым Мики фактически отрывает сознание от ее материальной основы. «С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе,— отмечал К. Маркс,— что оно нечто иное, чем осознание существующей практики... с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию „чистой“ теории, теологии, философии, морали и т. д.» [3, 30].

Идеалистически понимая механизм возникновения общественного сознания, Мики игнорирует принципы научной гносеологии, в частности положение об отражении общественного бытия в общественном сознании. Отражение бытия в сознании Мики подменяет особой ролью обыденного сознания как «преддверия» теоретического мышления. Сознание у Мики не есть отражение общественного существования человека; оно как бы «вырастает» из недр самой жизни. Рассмотрение Мики обыденного сознания как «материала» теоретического сознания приводит к тому, что сама «идеология» оказывается нерасчлененной. И это закономерно, поскольку в обыденном сознании политические, правовые, религи-

озные и другие взгляды не отделены друг от друга и не существуют в виде отдельных форм сознания. В своей «генеалогии теории» Мики в сущности не анализирует конкретно ни форм общественного сознания, ни их специфики, места и роли среди общественных явлений. Общественное сознание понимается Мики лишь как «идеология», к которой он относит общественные науки — «науки о духе». Тем самым он подчеркивает идеологическую функцию общественных наук, исподволь принижая их познавательную значимость, отрицая их способность давать объективное знание об обществе. На основании положений своей «генеалогии теории» Мики приходит, как будет показано далее, к утверждению, что марксистское учение о развитии общества есть не более чем идеологическая концепция и поэтому она не может дать истинного объяснения исторического процесса.

Проблема общественного сознания, крайне схематично и поверхностно рассматриваемая Мики, свидетельствует все же о его стремлении показать более широкую и единую картину общества, преодолеть разрыв между социальным бытием человека и его «духовным миром». В то время как представители философии экзистенциализма обращают основное внимание на анализ различных форм духовной жизни человека без учета того, что сами эти формы являются производными по отношению к материальным общественным отношениям, Мики пытается преодолеть эту точку зрения и выявить социальный аспект духовной жизни общественного человека. При этом Мики считает, что он воспроизводит основные принципы марксистской теории о происхождении общественного сознания. В частности, касаясь формулировки основных положений своей «генеалогии теории», Мики в предисловии к работе «Материалистическое понимание истории и современное сознание» отмечает, что «это я почерпнул у Маркса» [94, т. 3, 4]. Действительно, Мики представляется, что он следует за Марксом, когда приписывает фундаментальному опыту, по существу, роль «базиса», а «идеологии» — функции надстройки. Мики прямо утверждает, что «идеология как надстройка определяется реальным процессом жизни людей, выступающим в качестве базиса» [94, т. 6, 344]. Положение об изменении базиса — фундаментального опыта, обуслов-

ливающего смену идеологии как надстройки, также воспроизводит, согласно Мики, мысли Маркса о решающей роли базиса в отношении надстройки, о происхождении последней из базиса. Однако и сам ход рассуждений Мики, и существо его «генеалогии теории» оказываются совершенно несостоятельными.

Справедливость такого заключения с полной очевидностью подтверждается анализом многих высказываний Мики и, в частности, его комментариев по поводу отдельных мест «Немецкой идеологии». Так, Мики приводит следующее известное положение Маркса и Энгельса: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть до его отдаленнейших форм» [3, 24—25]. Комментируя это положение, Мики отмечает прежде всего мысль Маркса и Энгельса зависимости идеологии от «реального бытия» людей. это утверждение на первый взгляд как будто бы не противоречит точке зрения основоположников марксизма. Проблема состоит в том, какой смысл вкладывали Маркс и Энгельс в понятие «бытие». Из вышеприведенного абзаца «Немецкой идеологии» со всей очевидностью следует, что идеи, теории, взгляды, т. е. все то, что в совокупности характеризуется основоположниками марксизма как общественное сознание, всегда порождаются конечном счете материальными условиями жизни людей. В своих же комментариях Мики заменяет слова «материальные отношения людей» взятым им у Маркса Энгельса выражением «реальный процесс жизни людей», которое в контексте изложения основоположников марксизма тождественно «материальным условиям общественной жизни». У Мики выражение «реальный

процесс жизни людей» наполняется отнюдь не материалистическим содержанием. Он истолковывает это выражение в соответствии с основными установками своей идеалистической концепции.

В этих же комментариях Мики пытается по-своему интерпретировать классовый характер идеологии. Он исходит из тезиса о том, что «бытие людей» (мы знаем, как понимает Мики его основу) обусловлено социально-исторически и изменяется в процессе развития общества. «Поэтому и идеология, являясь их (социально-исторических условий.— *Н. С.* и *А. М.*) продуктом,— продолжает Мики,— также обусловлена социально-исторически и изменяется в соответствии с изменением структуры общества в ту или иную историческую эпоху. Причем поскольку все прежние общества являлись классовыми, то идеология носит классовый характер. В классовом обществе идеология является классовой идеологией» [94, т. 6, 335]. Это положение, взятое само по себе, в отрыве от философской концепции Мики, воспроизводит известное положение марксистской философии о классовом характере идеологии. Однако для понимания того, что оно означает в контексте философских воззрений Мики, следует учитывать, какое содержание вкладывал японский философ в понятие «класс». В этой связи можно привести данное Мики определение пролетариата как класса. «Пролетариат есть класс как группа людей. Составные элементы его идеологии основываются на фундаментальном опыте этого класса» [94, т. 6, 311]. Такое расплывчатое определение класса у Мики основывается лишь на эмпирически фиксируемом существовании различных групп и коллективов людей, составляющих общество. Здесь отсутствует научный критерий деления общества на классы, отсутствует характеристика существенных классовых различий. В отличие от такого ненаучного определения класса основоположники марксизма дают предельно четкий критерий определения общественных классов. «Классами, — отмечает В. И. Ленин, — называют большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению... к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а, следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства,

которой они располагают. Классы, это такие группы людей, из которых одна может себе присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства» [15, 15].

Таким образом, хотя, по утверждениям Мики, его «генеалогия теории» содержит важнейшие положения исторического материализма о социальной обусловленности идеологии и ее классовом характере, анализ философской концепции Мики показывает, что на самом деле он извращает подлинное существо этих марксистских положений, выхолащивает их действительный научный смысл.

Исходя из предпосылки, что идеология социально обусловлена и, следовательно, всегда выражает стремления и интересы какой-либо социальной группы, Мики рассматривает идеологию как в той или иной мере искаженное представление о действительности, как нечто релятивное [94, т. 6, 346]. В понимании Мики любая идеология способна дать лишь пристрастный образ исторической действительности, представляя ее в одностороннем виде. Идеология представляется Мики в виде «модели бытия», которая, согласно его определению, является абстракцией, выражающей существенные признаки изменяющегося в истории фундаментального опыта. Идеология как «модель бытия» фиксирует лишь исторически преходящие стороны и отношения бытия. «Поскольку фундаментальный опыт и антропология исторически обусловлены, — пишет Мики, — каждая историческая эпоха предстает в виде отличающихся друг от друга моделей бытия» [94, т. 3, 123].

В свете такого релятивистского понимания идеологии Мики рассматривает пролетарскую и буржуазную идеологии. По его мнению, пролетарская идеология является всего лишь относительно более истинной, чем буржуазная. Мики не допускает мысли о возможности научной идеологии.

Правда, Мики отмечает научный характер марксизма как идеологии, но дает этому свою интерпретацию. Научный характер марксизма в понимании Мики обусловлен его преемственностью с предшествующим развитием общественной мысли. «Марксизм смог утвердиться как наука благодаря диалектическому снятию немецкой классической философии, английской класси-

ческой политэкономии и французской социалистической мысли» [94, т. 6, 352].

Действительно, марксисты признают, что в развитии идеологии имеет место преемственность; при создании новой идеологии часть идей прошлого воспринимается и используется в новых условиях, часть наполняется новым содержанием или отбрасывается. Так, идеология прогрессивных классов в прошлом в той или иной мере включала элементы научного знания, поскольку, отражая интересы прогрессивных классов, одновременно отражала и потребности общественного развития. Идеологи буржуазии в эпоху борьбы буржуазии с феодализмом использовали гуманистические идеи античного мира, развивая и противопоставляя их идеологии средневековья. Поэтому до возникновения марксизма в буржуазной идеологии развивались элементы научных знаний, в частности материализм и диалектика. Марксизм использует накопленные в ходе предшествующего развития научные знания, в том числе и те элементы объективного знания, которые содержались в прошлой идеологии. Однако это еще не вскрывает сущность научного характера марксизма, его качественного отличия от предшествующих идеологий.

Возникновение марксизма явилось революционным переворотом в области идеологии. Марксистская идеология становится подлинно научной именно потому, что адекватно отражает объективный процесс развития общества. Она является идеологией пролетариата, класса, чьи субъективные интересы полностью соответствуют законам социального прогресса. Особенность марксистского учения состоит в том, что это учение является наукой и научной идеологией одновременно и, таким образом, выполняет как идеологическую, так и познавательную функцию. Поэтому значение марксизма «как науки, которая непрерывно развивается и обогащается новыми положениями, естественно, не ограничено рамками какой-либо эпохи» [65, 321].

В отличие от марксистской теории происхождения общественного сознания «генеалогия теории» Мики представляет собой, в сущности, образчик ненаучной буржуазной идеологии, извращенно представляющей конкретно-исторический характер общественного развития.

ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ МИКИ КИЁСИ МАРКСИСТСКОГО УЧЕНИЯ О РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

Мики придавал решающее значение положению о зависимости развития «антропологии» и «идеологии» от фундаментального опыта, рассматривая последний как ключ для объяснения марксистского учения о развитии общества, для «интерпретации материалистического понимания истории». В соответствии со своей «генеалогией теории» Мики считал, что марксистская теория общественного развития «является, несомненно, определенной идеологией» [94, т. 3, 18]. Источник ее формирования — «самостоятельная специфическая антропология». «Как политические учения Аристотеля и Макиавелли не могут быть поняты без их антропологии, так и материалистическое понимание истории не может быть до конца и полностью раскрыто без познания в первую очередь марксовой формы антропологии» [94, т. 3, 18]. Только путем осмысления «марксовой формы антропологии» и можно по-настоящему понять, считает Мики, смысл данной Ф. Энгельсом характеристики «Тезисов о Фейербахе» как «гениального зародыша нового мировоззрения». Мики, таким образом, как бы выделяет в марксизме философское ядро, основу, сводящуюся к проблеме человека. А поскольку, согласно Мики, «антропология» содержится в «скрытом» виде в любой идеологической системе, он претендовал на восстановление «истинной» философской сущности марксизма и раскрытие его «антропологизма».

В соответствии с положением «генеалогии теории» о том, что в конечном счете всякая идеология выражает опосредованно через «антропологию» фундаментальный опыт, Мики считает, что «антропология» в марксизме также выполняет роль связующего элемента между «пролетарской идеологией» (материалистическим пониманием истории) и пролетарским фундаментальным опытом. Какие же, по мнению Мики, особенности «марксовой формы антропологии» нашли свое воплощение в марксистском учении о развитии общества?

Во-первых, Мики считает, что специфическая особенность «марксовой формы антропологии», сложившейся на основе господствующего в капиталистическом обществе пролетарского фундаментального опыта, заклю-

чается в признании доминирующего значения материальной практики, труда. Мы ограничимся здесь простым указанием на эту особенность, поскольку вопрос о понимании труда Мики был рассмотрен нами при анализе концепции «фундаментального опыта».

Во-вторых, согласно Мики, особенностью «марксовой формы антропологии» является «принцип историзма», т. е. идея исторического развития общества. Но если К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали развитие общества как естественноисторический процесс, если решающую движущую силу общественного прогресса они видели в экономическом развитии общества, в изменении способа производства, то Мики связывает развитие общества, его историю с изменением видов фундаментального опыта, форм целесообразной практической деятельности людей.

В истолковании Мики материалистическое понимание истории основывается на указанных выше особенностях «марксовой формы антропологии» и представляет собой «не что иное, как осознание антропологии в качестве непосредственно порождаемого из пролетарского фундаментального опыта первичного логоса и его внедрение в научное знание своей эпохи» [94, т. 3, 36]. Расценивая свою позицию как истинное обоснование марксистского учения, Мики именует её «антропологической интерпретацией марксизма», «антропологическим обоснованием марксизма».

Возникновение марксистского учения о развитии общества Мики связывает с решающим влиянием философии Л. Фейербаха на творческую эволюцию К. Маркса и Ф. Энгельса. По мнению Мики, основоположников марксизма в фейербахианстве привлекло то, что «Фейербах открыл человека в критике религии» [94, т. 3, 20]. Положение Фейербаха о том, что человек во всякой философской системе должен рассматриваться как отправной пункт и конечная цель исследования, провозглашало, по утверждению Мики, «принцип новой критики». В то время как Фейербах, с точки зрения Мики, осуществил критику религиозной идеологии, исходя из антропологического принципа своей философии, точно так же К. Маркс и Ф. Энгельс, по мысли Мики, материалистически проанализировали общественно-исторический процесс с позиций своей антропологии.

Такое истолкование преемственности марксистского учения с фейербахианством свидетельствует о непонимании Мики сущности антропологического принципа философии Фейербаха. Мики не видит главного, именно того, что антропологическая философия Фейербаха являлась специфической формой материализма. Поэтому, извращая сущность философии Фейербаха, Мики пишет, что «Фейербах выступал против абстрактного идеализма и материализма и отстаивал конкретную антропологическую точку зрения» [94, т. 3, 48].

Известно, какую высокую оценку давали К. Маркс и Ф. Энгельс философии Фейербаха. Они видели в ней прежде всего «обоснование истинного материализма и реальной науки». Философия Фейербаха содержала, по выражению Маркса, не только *«серьезное, критическое* отношение к гегелевской диалектике», но и «подлинные открытия» на пути преодоления старой философии [1, 622]. Наиболее важное открытие Фейербаха, по замечанию Маркса, состояло в том, что Фейербах «приходит к тому заключению, что философия должна с небес спекуляции спуститься в глубину человеческой нужды» [2, 43].

По-своему интерпретируя философию Фейербаха, Мики видит основной недостаток его учения в том, что Фейербах не рассматривает «человека в общественных связях, в отношениях его реальной жизни» [94, т. 3, 35]. Мики искажает суть фейербаховского подхода к человеку, игнорирует прежде всего тот существенно важный факт, что именно через критику религии Фейербах попытался раскрыть реального жизненного человека, обосновать единство человека и природы, человека и человека. Фейербаховские категории «естественности» и «общественности» выражают новое понимание природы человека, дают ей иное понимание, чем, например, у Гегеля, для которого «человеческая сущность, человек равнозначны самосознанию». Мики не видит действительной ограниченности фейербаховского понимания человека, не видит того, что общественная жизнь человека рассматривалась Фейербахом как проявление лишь природно-естественных закономерностей. Все богатство общественных отношений человека Фейербах сводил к отношениям любви.

Научное понимание природы человека формирова-

лось у К. Маркса и Ф. Энгельса не только в полемике с Фейербахом, но и с Гегелем и с представителями буржуазной социологии, о чем Мики даже и не упоминает.

С одной стороны, марксистская постановка и решение проблемы человека состояла в преодолении биологической «родовой сущности» человека у Фейербаха, в замене «культа абстрактного человека... наукой о действительных людях и их историческом развитии» (Энгельс). С другой стороны, Маркс, материалистически перерабатывая идею Гегеля о роли труда в становлении человека, имеет в виду не абстрактно-духовный труд, а реальную материальную практику человека.

Характерно, что уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс рассматривает материальное производство в качестве решающего условия человеческой жизни и всей истории человечества. Формулируя общие принципы своей социально-исторической концепции, Маркс доказывает, что производство, общественный труд составляют объективную сторону развития всех сторон общественной жизни человека. Маркс особо останавливается на проблеме общественного характера труда.

Цель своих исследований Маркс видит в выяснении тех социально-экономических условий, при которых пролетарий становится человеком. В этом плане он показывает ограниченность буржуазной политэкономии в понимании частной собственности и труда. В отличие от буржуазных политэкономов Маркс рассматривает частную собственность не как исходный пункт истории, а как исторический продукт, результат отчуждения труда. По определению Маркса, буржуазные политэкономы в своем понимании труда не вышли за пределы «отчужденного труда». Исследуя вопрос о связи «отчужденного труда» с частной собственностью, Маркс приходит к выводу, что «положительное упразднение *частной собственности»* есть «положительное упразднение всякого отчуждения» [1, 589]. Поэтому упразднение частной собственности означает, по Марксу, упразднение самой основы отчуждения труда, превращение труда из принудительного в добровольный, в потребность человека, в подлинно целесообразную деятельность. Человек в марксистской философии понимается как совокупность общественных отношений, т. е. человек рассматривает-

ся как продукт определенных социально-классовых отношений.

«Марксова форма антропологии», на которой основывается материалистическое понимание истории, могла сформироваться, по мнению Мики, лишь в современную эпоху. Мики отмечает, что центральным положением в марксистской философии является понимание человека как практически деятельного, как творца предметного материального мира. Эта характеристика человека, считает Мики, правильно выражает лишь сущность пролетарского фундаментального опыта, но «незаконно» якобы распространяется марксизмом на всю историю человечества. Научное объяснение исторического развития общества и его законов Мики рассматривает как «развертывание материалистического понимания истории до уровня идеологии». Это «развертывание» он усматривает в том, что те эмпирические исторические предпосылки «всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории» [3, 26], опираясь на которые Маркс и Энгельс начинают излагать свое учение о социальном прогрессе, могли быть выявлены, по мысли Мики, только в современных им условиях. Обращаясь к тексту «Немецкой идеологии», Мики приводит следующее высказывание Маркса и Энгельса: «Итак, первый исторический акт, это — производство средств, необходимых для удовлетворения... потребностей, производство самой материальной жизни... Второй факт состоит в том, что сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения... ведут к новым потребностям... Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, заключается в том, что люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают прозводить других людей, размножаться: это — отношение между мужем и женой, родителями и детьми, *семья*. Эта семья, которая вначале была единственным социальным отношением, впоследствии, когда умножившиеся потребности порождают новые общественные отношения, а размножившееся население — новые потребности, становится... подчиненным отношением» [3, 26—27]. Такое истолкование предпосылок истории является, по мнению Мики, необоснованным, поскольку только в современную эпоху, в капиталистическом обществе человек выступает прежде

всего как материально деятельное существо, отнюдь не являясь таковым на протяжении всей своей истории. Поэтому нам необходимо установить, возможно ли какое-то иное, не практически-предметное отношение человека к миру. Из работ Мики невозможно выяснить, каким должно быть это иное отношение человека к миру: оно приобретает у Мики лишь чисто символическую форму в виде пантеистического и романтического фундаментального опыта.

Утверждение Мики, будто только в современную эпоху человек может рассматриваться как предметно-деятельное существо, тогда как в другие эпохи его сущность является какой-то иной, неправильно. Однако ограничиваться только этой констатацией недостаточно. Необходимо установить, какие действительные трудности познания социальных явлений послужили основой для подобного утверждения. Развитие общественного производства при капитализме создало такие условия, при которых становится возможным понять, что сущность человека состоит не в том, что он разумное существо, а в том, что он творит окружающий мир и условия своего собственного существования. Вопрос заключается в том, действительно ли только в современную эпоху человек становится активным, деятельным началом или же при капитализме впервые создаются условия, чтобы установить этот факт. По своему содержанию данный вопрос можно формулировать также следующим образом: действительно ли только при капиталистическом производстве труд впервые из явления второстепенного становится фактором формирования самого человека, или же это производство впервые создает условия для понимания того, что «труд создал самого человека»?

В работе «К критике политической экономии» Маркс дал анализ того, каким образом буржуазные политэкономы открыли труд как абстрактно-всеобщую деятельность. Маркс показал, что никогда раньше невозможно было выявить такой характер труда, поскольку только при капитализме труд приобретает наиболее развитую форму и выступает как абстрактно-всеобщий труд. «Простейшая абстракция... которая выражает древнейшее отношение, имеющее силу для всех общественных форм, выступает, однако, в этой абстракции практи-

чески истинной только как категория наиболее современного общества» [6, 218]. Человек всегда является деятельным, активным существом, но только в буржуазном обществе впервые создаются условия для такого понимания человека, поскольку «буржуазное общество есть наиболее развитая и многосторонняя историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры... дают вместе с тем возможность проникновения в строение и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, частью продолжая влачить за собой их остатки, которые оно не успело преодолеть, частью развивая до полного значения то, что прежде имелось лишь в виде намека и т. д.» [6, 218—219].

На основе своей «генеалогии теории» Мики отвергает марксистское учение об общественном развитии. Пытаясь критиковать марксизм, Мики, в сущности, не понял проблемы логического и исторического.

Существо самого истолкования Мики марксистской философии обнаруживает много общего с позицией современных ему буржуазных философов, прежде всего экзистенциалистов. Особенно большое сходство точка зрения Мики имеет в этом отношении с позицией Хайдеггера. Для последнего марксистская концепция общественного развития является исторически преходящей. Опровержение марксизма Хайдеггер строит, исходя из своей концепции метафизики (по Хайдеггеру, метафизика не только способ мышления или философская концепция, но и предметное, вещное отношение человека к миру). Согласно Хайдеггеру, марксизм правильно отражает сущность современной эпохи, но сама эта эпоха, для которой характерно господство метафизики, преходяща. Маркс, по мнению Хайдеггера, не понял этого преходящего характера эпохи и экстраполировал ее черты на всю историю. Поэтому, согласно Хайдеггеру, марксизм можно преодолеть, если представить его как этап в развитии метафизики. Ключом для опровержения марксизма является, согласно Хайдеггеру, понимание человека как практически деятельного, как творца предметного мира [32, 31]. Фактически в своей «генеалогии теории» Мики также следует этим мыслям Хайдеггера.

Однако в отличие от Хайдеггера Мики субъективно не рассматривал свою критику марксизма как «опровержение» последнего. Наоборот, «марксова форма антропологии» выступала у Мики как средство «защиты» марксизма, т. е. как средство обоснования закономерного характера возникновения марксизма на основе правильного понимания сущности человека в современную эпоху. Мики в какой-то мере отверг домыслы буржуазных философов о том, что марксизм упускает из вида проблему человека, и обратил внимание на гуманизм этого учения. Но, объективно отвергая марксизм как учение о развитии общества, Мики в последующие годы приступил к разработке собственной идеалистической философско-исторической концепции.

Глава шестая

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ МИКИ КИЁСИ

В работах японских буржуазных философов, появившихся в 20—30-е годы XX в., зазвучала новая необычная тема, прежде остававшаяся за пределами их внимания. Это философское осмысление проблем истории. С характеристикой японской буржуазной философии как «философии истории» можно встретиться в высказываниях целого ряда философов. Известный японский философ-идеалист Танабэ Хадзимэ констатировал в 30-е годы, что «философия истории является центральной проблемой сегодняшней философии» [102, 143].

Обращение к проблемам истории явилось выражением общей линии развития буржуазной философии в 20-е годы. После первой мировой войны в западноевропейской философии возрастает значение исследования реальной действительности и происходящих в ней изменений, наблюдается критическая реакция на гносеологизм и методологизм. Актуальной проблемой становится вопрос о том, что такое историческое бытие само по себе. На основе «философии жизни» складываются наиболее крупные концепции истории, анализирующие уже не природу исторического познания, а сам исторический процесс.

Философское осмысление исторического процесса в буржуазной идеалистической философии Японии, в частности, было обусловлено не только внутренними потребностями развития философской мысли, необходимостью объяснить реальную действительность, но и расширением и обострением идеологической борьбы с марксистской философией. Победа Великой Октябрьской революции в России, обострение классовой борьбы в Японии явились практическим подтверждением правоты марксистского учения о законах развития человеческого общества. К этому учению стали обращаться все более ши-

рокие слои японской общественности. В нем они искали ответа на многие проблемы социальной жизни своей страны. Оценивая ситуацию, сложившуюся в Японии в 20-е годы, Мики писал: «В мышлении людей нашей страны, привыкших к „неисторическому взгляду“, теория истории стала важной проблемой в связи с распространением за последние годы марксистской идеологии» [97, 49].

Именно марксистское учение о законах общественного развития явилось непосредственным катализатором выступлений буржуазных философов со своими идеалистическими концепциями исторического развития. В 20—30-е годы К. Нисида, Х. Танабэ, М. Косака и другие философы Киотоской школы формулируют собственные философско-исторические концепции, пытаясь оправдать господствующие порядки. Теории этих философов были направлены своим острием против материалистической научной концепции развития общества.

Мики тоже посвятил этой проблеме большую работу «Философия истории» (1932). Более того, он был одним из первых японских философов, изложивших свое понимание истории, что дало право японским исследователям назвать его «первооткрывателем истории философии» в Японии [105, 1144].

К проблеме истории логически подводила Мики рассмотренная выше концепция «фундаментального опыта», предполагавшая развитие общества в виде смены форм опыта. Исторически определяемая через «способ отношений» людей структура фундаментального опыта требовала последовательного осмысления процесса ее становления как некоего конечного результата развертывания социальной действительности в историческом плане. Более того, необходимость изложить собственное понимание истории вытекала из радикально-критического отношения Мики к историческому материализму, который рассматривался им лишь как идеологическое учение, «неправомерно претендующее» на истинное объяснение развития общества, исходя из экстраполирования специфических, присущих только пролетарскому фундаментальному опыту черт на всю историю человечества. Провозглашенная философом «антропологическая интерпретация исторического материализма» подразумевала раскрытие исторической картины мира с

иной точки зрения. Принцип историзма [1], принятый Мики и нашедший фактическое воплощение в его философской системе в сменяемости видов фундаментального опыта, ставил философа перед необходимостью дать ответ на вопрос об источнике развития человеческого бытия и нарисовать картину изменения этого бытия как движения социально-исторического мира.

Своей интерпретации «развития в истории» Мики предпосылает следующую формулировку самого понятия истории. «Историю рассматривают как прошлое, а историческая наука есть познание прошлого, как такового» [94, т. 3, 291]. В этом прошлом Мики выявляет две стороны — объективную и субъективную [2]. Объективная сторона — это «история как бытие», а субъективная (познание истории) — «история как логос».

«История как бытие» в качестве предмета познания предшествует «истории как логосу» и является ее отправным моментом. В силу такого своего положения «история как логос», познание истории «оперирует» не с непосредственно происходящими событиями, а изучает «следы», оставленные этими событиями, познавая их косвенным образом. Эти «следы» суть «исторический материал», основа для исторической науки. Специфика исторического материала заключается в том, что он представляет не сами события, как таковые, а отражение этих событий, то, что известно об этих событиях. Поэтому «исторический материал» занимает промежуточную позицию между «историей как бытием» и «историей как логосом». С одной стороны, он как бы доносит живое дыхание реальных событий, поскольку сохраняет непосредственную связь с этими событиями, но, с другой стороны, несет печать «истории как логоса», так как содержит уже ту или иную интерпретацию событий. Во всяком случае, его нельзя сводить ни к одному из этих двух сторон значения понятия «история». Данный специфический признак «исторического материала» как зафиксированного свидетельства нагляднее всего обнаруживается в его критическом восприятии, оценке, к которой вынуждены прибегать историки.

Поэтому цель исторического познания, по мнению Мики, состоит, в частности, в выявлении того, что оставлено без внимания или преднамеренно не зафиксировано в историческом материале, что скрыто на заднем

плане исторического материала, — в обнаружении и осмыслении «подземных событий» истории. В ходе этого процесса «история как логос», познание истории требует своего переосмысления, «переписывания». Причина этого «переписывания» связана не только с появлением новых сведений, требующих интерпретации и включения в исторический обиход, обнаружением ложных и недостоверных данных, но и с более глубоким проникновением в происходившее и стремлением нарисовать более детальную картину этого происходившего на основе нового понимания самого прошлого. Это переосмысление — имманентно присущая черта исторического познания, его атрибут.

Таким образом, фиксируемая всякий раз эпистолярно история, историческое познание обнаруживает свою незавершенность и постоянное движение вперед. «Все непрерывно возникающие исторические события... требуют непрерывно нового исторического описания» [94, т. 6, 11]. Углубление познания — «движение истории» — происходит таким образом, что современность все время становится прошлым, но это прошлое не исчезает бесследно, а имеет прямое отношение к современному, образуя необходимый его компонент.

Углубление исторического познания, «переписывание» истории включает, как считает Мики, два акта, а именно «сообщение и повторение». «Сообщить» — это значит донести сведения об исторических событиях из прошлого до настоящего, а «повторить» — это открыть новые возможности той или иной исторической проблемы, видоизменить ее и таким образом приблизить ее содержание к новым потребностям времени. Эти два акта познания разнятся между собой в зависимости от того, что берется за исходный момент, за начало исследования. Акт «сообщения» имеет свое начало в прошлом; в основе акта «повторения» лежит современность, настоящее. Поэтому «написание истории», которое всякий раз всякую эпоху повторяет как бы заново, может быть интерпретировано, по мысли Мики, как непрерывное «отталкивание» от настоящего, т. е. преломление через призму современности. «Любое историческое описание, — отмечает Мики, — также рассматривает события и отношения, которые считаются исторически важными с точки зрения современности. Современность

основывает единство истории как бытия и истории как логоса» [94, т. 6, 16].

Выдвигая на первый план «современность» и «настоящее», Мики отмечает, что, согласно традиционному пониманию, «настоящее» обычно отождествляли с «современностью». «Это есть современность, когда историки в так называемом разделении эпох выделяют древность, средние века, новое время и, затем, современность» [94, т. 6, 18]. Но при этом Мики видит суть проблемы в том, чтобы в аспекте исторического познания разграничить «настоящее» и «современность», сделать основной акцент на «настоящем» и тем самым порвать с тем подходом, при котором нечетко разделяются оба эти понятия. «Однако настоящее, о котором мы говорим, не может рассматриваться как современность, а именно как настоящее в порядке истории как бытия» [94, т. 6, 18]. Мики тщательно аргументирует это свое положение, чтобы доказать правомерность разграничения «настоящего» от «современности». Он выдвигает следующие соображения.

Во-первых, «настоящее» — отправной пункт для переосмысления прошлого. Порядок этого переосмысления — от настоящего к прошлому — совершенно обратен действительному движению «истории как бытия», совершающемуся от древности через средние века и новое время к современности. Поэтому современность как последняя стадия в этом движении не может быть ни в коей мере началом истории. В связи с этим и «настоящее» следует отличать от современности и относить его к иному порядку, чем порядок движения «истории как бытия».

Во-вторых, под историей обычно понимают прошлое. В этом смысле «история как бытие» может рассматриваться как прошлое, ставшее, наличествующее. С этой точки зрения «современность» также можно отнести к прошлому, противопоставление истории и «современности» является, в сущности, нестрогим. Единственно противостоящим любому прошлому в истинном смысле может считаться лишь «настоящее» как непосредственное существование, содержащее момент перехода к будущему.

В-третьих, истинно историческое познание должно дать некую завершенную в себе «целостность». В этом

аспекте «современность» как одна из исторических эпох сама является частью этой «целостности», и ее нельзя рассматривать как основу осознания исторически «целостного». Только посредством «настоящего» история может осознаваться как «целостное».

Кроме того, понятие истории, считает Мики, выражает не только прошлое, но и процесс «становления и развития». «Наиболее общий смысл того, что называют историей, всегда связан с „процессом"» [94, т. 3, 293]. Историческое развитие обусловлено не прошлым, а «настоящим», поскольку оно «есть результат процесса, начавшегося в прошлом, и вместе с тем отправной момент в будущее» [94, т. 3, 293]. История как «настоящее» не была «осознана ни Гегелем, ни Дильтеем, она была понята Марксом» [94, т. 3, 295].

В своем истолковании исторического познания Мики, таким образом, стремится как-то подчеркнуть значение понимания истории Марксом. В трактовке Мики историческая концепция Маркса получила всеобъемлющий характер именно потому, что она отталкивалась от «настоящего». Как следует из «генеалогии теории» Мики, это «настоящее» выступает в виде пролетарского фундаментального опыта. Черты последнего, согласно Мики, Маркс правильно определил в их сущности, но неправомерно перенес на всю историю человечества. Эта приписываемая Марксу абсолютизация пролетарского фундаментального опыта, под которым Мики имеет в виду форму практики человека, и вызывает критическое отношение Мики и отрицание им истинности «материалистического понимания истории». Таким образом, Мики подчеркивает значимость «настоящего» и в то же время выступает против чрезмерного обобщения конкретных его черт с целью создания всеохватывающей философско-исторической концепции.

Это противоречие Мики пытается снять тем, что обращается к «настоящему» лишь в пределах самого исторического познания, как такового, вне какой-либо связи с реальной действительностью, лишь чисто в методологическом аспекте. Он стремится отыскать исходный пункт, основу для разработки своей концепции истории. Учение Маркса о развитии общества, широта его замысла поразила Мики. Но, не поняв сущности учения Маркса, отвергнув его, Мики пытается в извра-

щенной форме как-то осмыслить для себя саму причину плодотворной работы Маркса.

Можно утверждать, что «настоящее» у Мики выступает как мистифицированная форма научного познания действительности с помощью исторического и логического анализа. Если исторический метод анализа требует мысленного воспроизведения конкретного исторического процесса развития, то логический метод есть такой метод отражения того же самого процесса, при котором, согласно определению Энгельса, логическое есть то же историческое, но освобожденное от исторической формы и от нарушающих стройность изложения случайностей. Между этими методами существует тесная связь. При логическом анализе историческая форма того или иного объекта рассматривается исследователем в ее наиболее развитом, зрелом состоянии, на высшем этапе развития, поскольку главное, существенное проявляется более отчетливо, более полно, чем на предшествующей стадии развития. Так, Маркс отмечал, что законы развития капиталистического общества дают ключ к пониманию его исторического происхождения и развития, к пониманию всей истории общества. Что же касается Мики, то последовательный научный анализ истории трансформируется у него в понятие «настоящего», отождествляемого, как это будет показано нами ниже, с некоей неизменной сущностью фундаментального опыта.

Выведенное Мики разграничение «современности» и «настоящего» на основе анализа процедуры исторического описания в сфере исторической науки позволило ему ввести новое, с его точки зрения, кардинально важное понятие созданной им философско-исторической концепции. «Настоящее» Мики определяет категорией «история как факт».

Приведенный выше анализ исторического познания является у Мики лишь предварительным этапом в осмыслении проблем истории. Мики выступает против одностороннего подхода к истории, трактующего ее лишь как историческое описание или понятийную структуру исторической науки. Проблема истории, по мысли Мики, должна ставиться прежде всего как проблема «исторической реальности».

В работе «Материалистическое понимание истории

и современное сознание» он так формулирует свое понимание исторического бытия. «История есть некий человеческий, антропоцентристский мир. Исторический мир есть мир того, что создал человек, что он создает, и, далее, то, где он сам живет. Человек не противостоит этому миру, а, напротив, непрерывно и тесно общается с ним в качестве своей собственной основной возможности. Это не мир объектного бытия, а мир „бытия отношений“» [94, т. 3, 14].

В свете самого исторического бытия «история как бытие» и «история как факт» в работе Мики «Философия истории» выражают уже не стадии процесса познания, не гносеологический подход или условия познания, а два взаимосвязанных типа или вида бытия, как такового. «Историю как бытие» и «историю как факт» Мики возводит в ранг краеугольных категорий, на противопоставлении которых он строит свою философско-историческую концепцию.

«Историю как бытие» Мики рассматривает как реальное бытие, существующее. «История в своем бытии является реальным бытием» [94, т. 6, 66]. Это положение кажется Мики вполне правомерным и не требующим развернутой аргументации для своего доказательства — реальность исторического бытия никогда не отвергалась философами. Однако такое самое общее определение «истории как бытия» не является, по мнению Мики, достаточно исчерпывающим и требует более ясной дефиниции. Задача, по его мнению, состоит в том, чтобы установить, что такое сама «историческая реальность»?

Под «историей как бытие» Мики понимает «окружающую среду», к которой он относит «не только внешнюю природу, но и все то, что создано самим человеком» [94, т. 6, 83]. «Окружающую среду» Мики отождествляет с «данным», реально имеющимся, содержащим объекты, на которые направлено наше действие. Главной характеристикой «истории как бытия» является «ставшее», «осуществленное». Такое бытие есть то, что оно уже есть, и предстает как тождественное самому себе. «Бытие по отношению к факту есть нечто неподвижное» [94, т. 6, 25]. Мики отрицает возможность того, что самой «истории как бытие» присущи признаки движения и развития. Это бытие не мо-

жет быть причиной чего бы то ни было; переход в иное не заключен в этом бытии.

Однако Мики не считает, что «история как бытие» остается всегда неизменной. Она изменяется, но сам источник этого изменения коренится не в «истории как бытие», а находится вне её — «движение и развитие бытия должно рассматриваться как генетически основанное на движении и развитии факта» [94, т. 6, 25].

Об «истории как бытие» Мики не может сказать ничего более конкретного, ограничиваясь фиксацией ее наличия. «История как бытие» является у Мики фоном «движения и развития факта», как бы нейтральным бытием, не имеющим качественных характеристик и выступающим как бытие без предикатов. Она есть результат абстрагирования действительности от ее конкретных признаков, уничтожения всякой ее содержательности. Лишенная качественной определенности, самодеятельности, «история как бытие» превращается в бессодержательное ограничительное понятие, оттеняющее то, что обладает независимостью и активностью.

«История как факт» — сфера подлинного интереса философа. Мики объявляет ее «живой жизнью», которая противостоит «осуществленному», инертному — «истории как бытие». «Историю как факт» Мики наделяет динамичностью и активностью; непрерывное изменение и развитие — ее неотъемлемые признаки. Именно активность «истории как факт» и неподвижность «истории как бытие» служат у Мики критерием их разграничения.

Активный, динамичный характер «истории как факта» объясняется тем, что сама «история как факт» понимается Мики как практика, деятельность человека, субъекта [94, т. 6, 26, 33]. В своей философии истории Мики впервые раскрывает наиболее полно свое понимание существа практики человека.

Что же дает возможность, по мнению Мики, понимать субъект как «действующее»? Активность, деятельный характер человека обусловлены, согласно Мики, его трансцендентностью, поскольку в самом акте трансцендирования «я» стремится выйти за свои пределы, преодолеть уже «осуществленное» — «я выходит во вне себя» [94, т. 7, 60]. Трансценденция у Мики является существеннейшей характеристикой человека как субъекта.

«Субъектность человека не может быть мыслима вне трансценденции его бытия. Трансценденция является основой человеческого бытия; благодаря трансценденции человек является человеком» [94, т. 7, 56]. Трансценденция, по Мики, обусловливает взаимодействие человека с внешней реальностью; трансцендирующий субъект у Мики как бы «выталкивается» в мир, утрачивает характер чистой субъективности и приобретает значение объективной человеческой реальности. С помощью трансценденции Мики обосновывает непрерывное стремление субъекта выйти за собственные границы, направленность человека на противостоящую ему предметность. При этом сама предметность, «окружающая среда» — «история как бытие» — не поддается исчерпывающему освоению, она как бы отодвигается от человека, вынуждая его выходить за пределы состоявшегося исторического опыта, охватывать все новые и новые слои предметности. Это движение трансцендирующего субъекта и понимается Мики как деятельность, практика человека, как «творчество» человеком своей собственной истории.

Философская традиция, из которой Мики заимствует понятие трансценденции, восходит к феноменологии Э. Гуссерля, в которой это понятие предстает как синоним интенциональности человеческого сознания, его направленности на предмет. Учение Гуссерля об интенциональности не выходило за пределы проблем познания, в частности интенциональность вводится Гуссерлем в качестве средства для разрешения вопроса об отношении субъекта к объекту.

По иному пути идет М. Хайдеггер, который рассматривает интенциональность как «специфический способ бытия», истолковывает ее в горизонте бытия. «Что значит рассматривать интенциональность как специфический способ бытия? Это значит, по существу, вывести интенциональность, принятую Гуссерлем в плане абстрактно-теоретическом, из некой более изначальной реальности, „из целостности бытия-сознания“, как ее называет Хайдеггер. При такой постановке вопроса Хайдеггер вынужден перейти от теоретического рассмотрения субъекта у Гуссерля как субъекта прежде всего познающего к „телеологически-практическому“ аспекту его рассмотрения» [28, 100—101].

По этому пути шли и другие экзистенциалисты в своих онтологических построениях.

Разделяя в целом феноменологическо-экзистенциалистское понимание трансценденции, Мики следует в русле ее хайдеггеровской интерпретации. Прежде всего трансценденция, согласно Мики, выражает специфику человеческого бытия, поскольку рассматривается им как онтологическая характеристика человека. Мики, таким образом, размышляет в рамках субъективного идеализма, сводящего историческое бытие к сознанию. Деятельность человека как результат его трансцендентирования формирует само историческое бытие и является в интерпретации Мики основой исторических событий, «ситуаций». Поэтому Мики понимает исторический процесс прежде всего как «трансформацию ситуаций».

Рассматривая трансценденцию как основу человеческой практики, как источник активности человека, черпающего из мира содержание своей деятельности, Мики идеалистически истолковывает саму деятельность человека в том смысле, что, во-первых, отталкивается от особенности, специфики человеческого сознания и, во-вторых, снимает противоположность практического и духовного, теоретического отношения к миру, противоположность деятельности и познания. С его точки зрения, изначально присущее человеку «непрерывное трансцендентирование» определяет якобы бытие человека как деятельного существа. Поэтому Мики рассматривает деятельность человека вне материальных его потребностей, полностью исключает анализ социальных функций и социально значимых ориентиров самой практики. Не считая эти факторы основой деятельности человека, Мики приходит к утверждению сознания человека как альфы и омеги его существования. Мики даже не ставит вопрос о том, как соотносится историческая деятельность человека с объективной социальной закономерностью, обусловливающей активность человека в истории. Весь его пафос направлен на обоснование суверенной активности человека, которая оказывается единственной творческой силой исторического развития.

Субъективно-идеалистические крайности в истолковании практики человека у Мики с особой очевидностью проявляются при сопоставлении точки зрения Мики на практику с постановкой этой проблемы в историческом

материализме. Проблема человеческой деятельности была поставлена и всесторонне разработана К. Марксом и Ф. Энгельсом. В «Тезисах о Фейербахе» понятие практики было рассмотрено в аспекте предметно-чувственной и критически-революционной деятельности общественного человека. Тема деятельности как материального и духовного производства теоретически исследовалась Марксом и Энгельсом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», «Капитале» и в других работах. В марксистско-ленинской философии обоснование практической деятельности как единственно возможного способа общественного бытия человека вытекает из научного анализа объективной социальной действительности, а не из явления человеческого сознания, отражающего эту действительность.

Абсолютизируя и фетишизируя субъективно-деятельный характер человека, Мики в идеалистической форме подчеркивает определяющую роль человека в истории.

Когда-то это открытие было важным завоеванием общественной мысли в борьбе с теологическим пониманием истории. Выступая против религиозной догмы о господстве над миром божественного предопределения, передовые мыслители прошлого доказывали, что историю творят сами люди, преследующие свои цели. Это был первый шаг к изучению мотивов действующих лиц исторического процесса, но сам по себе он еще не преодолевал идеалистического истолкования истории.

Принимая положение о том, что люди творят свою историю, марксистская наука об обществе раскрывает сущность самой этой деятельности. Рассматривая материальную практику как основную и определяющую все остальные виды деятельности человека, К. Маркс и Ф. Энгельс выводили ее законы из законов материальных отношений, господствующих в обществе в условиях определенной экономической формации. Они показали, что в процессе сознательной деятельности людей возникают объективные, от их воли и сознания не зависящие отношения и что деятельность индивидов может быть понята только на основе изучения данных отношений.

Феноменологический метод ограничил возможности Мики в понимании социальной реальности. Сводя человеческую практику к деятельности сознания, Мики

отказывается от анализа этой деятельности и рассматривает ее как просто данную, которая должна все объяснить в историческом развитии общества. При этом специфика общественных отношений фактически предстает в виде тощей абстракции, констатации факта, что носителями данных отношений являются люди, обладающие сознанием.

Итак, разграничение двух противоположных видов или типов бытия, имеет, по мысли Мики, принципиальное значение, поскольку «точка зрения... рассматривающая бытие и основу бытия (основой бытия Мики считает „историю как факт".— *А. М.*) как две противоположности, образует специфику диалектического подхода» [94, т. 6, 68]. Здесь мы подошли к кульминационному пункту всей философско-исторической концепции Мики. Рассуждения Мики имели целью обосновать диалектику исторического развития и представить развитие общества как процесс разрешения противоречия между «историей как бытием» и «историей как фактом». По мнению Мики, «диалектика есть наиболее основное и обобщающее выражение историчности существования» [94, т. 6, 95].

Рассмотрим прежде всего, как Мики представляет себе процесс развития общества. Картина примерно следующая. «История как бытие» и «история как факт» образуют противоречие в силу своих различных характеристик: «история как бытие» носит нейтральный характер, а «история как факт» является активным, творческим началом. Это противоречие между «историей как бытие» и «историей как факт» и составляют основу общественно-исторического процесса. Присущие «истории как факту» признаки активности и деятельности приводят к тому, что «история как факт» непрерывно воздействует на «историю как бытие», стремится изменить, разрушить последнюю и создать какие-то новые формы бытия. «История как факт реализует себя в истории как бытие... История как бытие есть форма развития истории как факта» [94, т. 6, 94]. В результате возникновения новых форм бытия происходит временное разрешение противоречия между «историей как бытие» и «историей как факт». Исторический процесс в истолковании Мики предстает как движимый постоянным противоречием между «историей как бытие» и

«историей как факт». Таким образом, историческая практика человека выражена с помощью категорий, которые не ориентированы на анализ материальной основы историко-экономических общественных структур, что исключает возможность научного понимания исторического процесса, реального хода истории.

В этом процессе развития общества Мики пытается обнаружить диалектику истории, фактически сводя её только к логике человеческой деятельности. «Диалектика связана с практикой» [94, т. 6, 143]. Взаимодействие «истории как бытия» и «истории как факта» выдается Мики за доказательство «единства противоположностей» как одного из законов диалектики. С другой стороны, практическая деятельность человека представляет собой отрицание некоего актуального состояния бытия, поскольку «история как факт» содержит в самой себе стимул отрицания [94, т. 6, 140]. Становление «истории как бытия», являющейся «отпечатком» прошлого «действия» человека, аккумуляцией предшествующей социальной практики людей, возможно лишь путем отрицания, разрушения уже «ставшего» состояния бытия. Логика рассуждений Мики как бы подводит к тому, что он обосновывает наличие отрицания отрицания, и тем самым якобы доказывает существование одного из основных законов диалектики — «отрицания отрицания». Правильная констатация того факта, что деятельность человека привносит изменение, отрицание в мир предметности и социального бытия, ведет у Мики к ошибочному заключению, будто практика человека является единственным источником изменений в мире. Этот вывод неразрывно связан с тем, что Мики отвергает, как это будет показано ниже, диалектику в природе. Более того, сведение диалектики только к логике деятельности человека лишает основания утверждение Мики о том, что «диалектика — это единство противоположностей» [94, т. 6, 94]. Наделяя «историческое бытие» чертами инертности, пассивности, Мики лишает его способности детерминировать человеческую практику извне. Диалектика Мики фактически сводится к отношению отрицающего к отрицаемому и предстает как непрерывное отрицание. В своей сути она является негативной диалектикой экзистенциалистского толка, признающей в субъекте единственно дееспо-

собного и привносящего отрицание в «историческое бытие».

Анализ деятельности человека, по мысли Мики, раскрывает диалектику истории, позволяет понять законы диалектики и вскрыть их истинный источник. Однако эти претензии Мики несостоятельны, поскольку как минимум необходимо допустить при этом существование противостоящего человеку объекта деятельности, наделенного своей собственной логикой.

Анализ воззрений Мики свидетельствует о том, что в его философско-исторической концепции речь фактически идет о признании диалектики лишь в сфере истории, в общественной жизни. «Диалектика — логика истории» [94, т. 6, 106]. Сфера действия диалектических законов у Мики ограничена сферой практики, деятельности людей, границы которой образуют и границы активности и становления. Признавая диалектику лишь в общественной жизни, Мики отвергает диалектику природы. «Диалектика имеет реальное значение только как закон движения бытия, ограниченного моделью бытия» [94, т. 3, 125], иначе говоря, в сфере фундаментального опыта существования человека. Отрицание Мики диалектики природы основано на сведении исторического бытия к формам бытия сознания, за пределами которого простирается инертное бытие, свободное от противоречий.

В своем истолковании диалектики Мики отталкивается от неогегельянского ее понимания, которое оказало, в частности, влияние на формирование экзистенциалистской диалектики. Мики сохраняет основной мотив экзистенциалистской ее интерпретации, а именно: а) из закона бытия мироздания диалектика превратилась лишь в закон человеческого бытия; б) «диалектическая» реальность человека противопоставлена «недиалектической» природе. В истолковании Мики диалектика предстает как «закон человеческой жизни».

Свою диалектику Мики рассматривал как «логику действия» [94, т. 6, 149]. Какое же содержание вкладывал Мики в «логику действия»? Как уже было отмечено при анализе концепции «фундаментального опыта», общество воспринимается Мики через призму обыденного существования человека. Поэтому и обнаружение диалектических связей в историческом процессе, в сущ-

ности, смещается им в плоскость «существования конкретного человека». Суть дела состоит в том, что практика в сфере трансцендирующего сознания деятельного человека может пониматься лишь как «переживаемая» практика, а не как объективное отношение между общественным человеком и преображаемой им объективной реальностью — природной или социальной. Поэтому деятельность человека Мики рассматривает лишь с точки зрения «поставленной задачи», определенного проекта человека. Бесспорно, деятельность людей, их практика носит целенаправленный характер, но в марксистской философии цель понимается как субъективное выражение определенной объективной тенденции общественного развития, социальной закономерности. Отрицание же Мики объективных отношений в развитии общества приводит к тому, что сама «логика действия» есть некая скрытая последовательность внутренних намерений человека. Именно поэтому «отношения между историей как фактом и историей как бытием могут осмысливаться только изнутри» [94, т. 6, 130].

Диалектика Мики полностью исключает какую-либо закономерность исторических процессов, происходящих в реальной действительности, возможность предвидения социального развития, ибо она основывается на свободной активности субъекта, понимаемой Мики последовательно индетерминистски. «История как факт есть свобода» [94, т. 6, 27]. Отождествляя свободу человека с прорывом наличного бытия, выходом за его пределы, трансцендированием, Мики солидаризуется в ее понимании с современной феноменологическо-экзистенциалистской традицией. Логическим следствием отрицания Мики исторической закономерности является его представление об «истории как бытие» как результате «случайности».

В конечном счете история понимается Мики как самореализация человека, открывающего внутри себя глубинные источники прогресса. В истолковании Мики человек представляет собой сосредоточие возможностей исторического развития.

В обосновании диалектики исторического развития Мики видел определенную политическую направленность. Противопоставляя свое понимание диалектики истории так называемой «теории органического разви-

тия», составляющей, по его мнению, основу различных идеологических течений фашистского толка, в частности доктрины «мистицизма крови и земли» нацистского идеолога Розенберга, Мики выступал против фашиствующего тоталитаризма и подавления свободы человеческой личности. Развитие истории, деятельность людей должна преодолеть и эту историческую «ситуацию» — такой смысл заключает в себе историческая концепция Мики. Однако историзм Мики не поставлен на прочную теоретическую базу. Он не может предложить удовлетворительного решения задач, продиктованных политической обстановкой его времени, ибо его собственная концепция не имеет выхода к широкой социально-политической реальности.

Философия истории Мики претендовала быть теорией исторического развития общества, но эта попытка была заранее обречена на провал, поскольку после создания К. Марксом и Ф. Энгельсом научной социологии невозможно развивать социальную теорию на идеалистической основе. Только марксистская философия раскрыла истинную сущность исторического процесса, обосновала закономерность объективного общественного прогресса, установив действительный критерий его анализа. «Материализм дал вполне объективный критерий, выделив *производственные отношения,* как структуру общества, и дав возможность применять к этим отношениям тот общенаучный критерий повторяемости, применимость которого к социологии отрицали субъективисты... Анализ материальных общественных отношений ... сразу дал возможность подметить повторяемость и правильность и обобщить порядки разных стран в одно основное понятие *общественной формации»* [12, 137].

Глава седьмая

КРИТИКА ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МИКИ КИЁСИ ЯПОНСКИМИ МАРКСИСТАМИ И РАЗВИТИЕ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЯПОНИИ В НАЧАЛЕ 30-х годов

Идейное влияние Мики Киёси на философские круги Японии, проявлявшие интерес к марксистской философии во второй половине 20-х годов, не было продолжительным и глубоким. Это влияние скорее обусловливалось популярностью марксизма, с интерпретацией которого пытался выступить Мики, нежели воздействием его собственных взглядов. При этом оно сказывалось только на начальном этапе распространения марксистской философии в Японии. Побуждая людей к изучению марксистской литературы, Мики объективно сам указывал путь, который вел к преодолению его антропологической концепции.

Философские работы Мики, хотя они содержали высказывания о марксизме и давали ему высокую оценку, не только не были в каком-либо смысле марксистскими, но и противоречили марксизму. Поэтому восприятие философских взглядов Мики прогрессивной общественностью оказывало все более отрицательное влияние на ее представителей, обращавшихся к марксистскому учению. Это отрицательное влияние философии Мики сказывалось также и на мировоззренческих взглядах отдельных философов-марксистов.

На идеалистическую сущность взглядов Мики японские марксисты обратили внимание не сразу: сказывалось отсутствие в их рядах профессиональных философов. Однако развитие классовой борьбы в стране ставило перед марксистами задачу ее теоретического осмысления, побуждало обращаться к трудам К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. Приобретая в ходе обобщения опыта классовой борьбы, в процессе изучения ра-

бот основоположников марксизма-ленинизма глубокие знания в области марксистской философской науки, японские марксисты выковывали идейное оружие для борьбы против всяких идеалистических извращений марксистской философии, и в частности против извращенного понимания исторического материализма в работах Мики Киёси.

Развертыванию критики «интерпретации» Мики Киёси марксистской философии в значительной мере способствовали тезисы Коминтерна о Японии, принятые в 1927 г. В них ставились задачи по укреплению Коммунистической партии Японии, повышению ее руководящей роли, усилению политической и идеологической работы среди трудящихся. Значительное место в осуществлении этих задач отводилось деятельности теоретиков-марксистов.

Первым с основательной и острой критикой «философии Мики» выступил Хаттори Сисо[1]. Еще в ноябре 1928 г. в XI томе серии книг «Курс марксизма», издававшейся под редакцией Икуо Ояма и Кавиками Хадзимэ, он опубликовал работу «Материалистическая диалектика и исторический материализм». В ней Хаттори «предпринял энергичное наступление на философию Мики» [90, 124]. Работа Хаттори Сисо произвела сильное впечатление, так как до него никто из марксистов не ставил под сомнение истинность философских взглядов Мики. Последний пользовался широкой известностью, а его работы, в которых говорилось о марксистской философии, были весьма популярны.

Хаттори отмечал, что выдвинутая Мики концепция «существования» тождественна фактически теории «принципиальной координации» Авенариуса и позиция Мики, по существу, является махистской. Подчеркнув, что материализм марксистской философии истолковывается у Мики в духе «пролетарского фундаментального опыта», который означал «отношение существования», Хаттори характеризовал такую философскую позицию Мики как идеалистическую и антимарксистскую.

Мики в ответ на эту критику опубликовал в феврале 1929 г. в журнале «Синко кагаку-но хата-но мотони» статью «Материализм и его действительная форма — критика критики». В ней отметались все сделанные в его адрес критические замечания. Мики называл

Хаттори «формалистом» и «вульгарным материалистом», обвинял его в «лености мышления» и в «догматическом цитатничестве» за то, что тот метафизически «признал абсолютную противоположность между материей и сознанием и выводил сознание из материи» [95, т. 3, 298]. Себя же Мики объявлял «диалектиком», сторонником «творческого подхода» к марксизму. Свой «творческий подход» Мики видел в последовательном проведении принципа историзма в понимании общественной жизни человека.

Отстаивая положения «антропологической интерпретации исторического материализма», будто бы раскрывающие сущность марксистского учения об обществе, Мики вновь выдвигал «способ существования» общественного человека в качестве основного понятия материалистического взгляда на историю. Он заявлял, что положение об «отношении» человека к среде не является идеалистическим, так же как не является якобы идеалистической и теория «принципиальной координации» Авенариуса сама по себе. Идеалистической ее, по мнению Мики, делает будто бы то, что Авенариус исходит из понимания ощущений как «элементов мира». Тем самым Мики игнорировал, по существу, анализ этой теории В. И. Лениным, и в частности высказывания В. И. Ленина о том, что идеалистическая сущность теории «принципиальной координации» коренится в релятивистской идее «неразрывной связи» материи и сознания [14, 58], а также то, что ленинские высказывания имеют прямое отношение к его собственному положению об «отношении» людей к среде, в основе которого лежит та же самая релятивистская идея.

Наступление реакции против прогрессивных сил Японии и их организаций в 1929 г. на время отвлекли внимание японских марксистов от «философии Мики». Но в 1930 г. критика взглядов Мики вновь с еще большей силой развернулась на страницах журналов «Сисо» и «Пурорэтариа кагаку». Обстоятельством, непосредственно вызвавшим эту критику, явилось опубликование в новогоднем номере газеты «Тюгай ниппо» за 1930 г. статьи Мики «Художественная литература, религия и марксизм». В ней Мики, по словам Хаттори, открыто провозгласил идею о «необходимости единства религии и материализма» [109, 45—46].

В майском номере журнала «Сисо» была помещена статья Хаттори Сисо «Приукрашенные формы идеализма — повторная критика Мики», которая была ответом на статью Мики «Материализм и его действительная форма». Через два месяца в этом же журнале появилась еще одна работа Хаттори — «Диалектико-материалистическое мировоззрение и природа — диалектика в философии Мики». В этих статьях автор продолжал критическое рассмотрение философских воззрений Мики.

Хаттори отмечал, что Мики пытается создать «новый органон» для марксистской социологии, а это означает, по сути дела, стремление рассматривать последнюю в свете антропологической и феноменологической философии. По словам Хаттори, Мики игнорирует основные принципы диалектического материализма и поэтому «диалектика» в его понимании не раскрывает законов природы [110, 47]. В попытке Мики истолковать всю марксистскую философию только как учение об истории развития общества Хаттори усматривал одно из проявлений «международного философского ревизионизма» [110, 42]. Хаттори подчеркивал, что философская концепция общественной жизни у Мики не имеет ничего общего с марксистской ни по содержанию, ни по форме. «Фактически его положения, — отмечал Хаттори, — являлись идеалистическими, приукрашенными марксистской терминологией» [109, 48]. Широкая популярность взглядов Мики, по мнению Хаттори, является следствием недостаточного внимания японских марксистов к изучению материалистической теории марксистского учения. В статьях Хаттори подчеркивалась также необходимость разоблачения тезиса Мики о возможности совместить религию с материализмом, выдвигалась задача всесторонней критики последователей Мики из числа ученых, занимающихся вопросами этики и эстетики.

Мики, пытаясь отстаивать свои взгляды, опубликовал в журнале «Сисо» в июне 1930 г. совместно с двумя другими философами статью «Как был идеализирован материализм — критика вторичной критики». Но в ней он, по существу, лишь повторял доводы об «абстрактности» и «формализме» аргументации Хаттори, приведенные ранее в статье «Материализм и его действительная форма».

Из представителей Института пролетарской науки в критике идей Мики участвовали также Кавауги Тадахико, опубликовавший в июньском номере журнала «Пурорэтариа кагаку» за 1930 г. статью «Какую позицию по отношению к религии занимают марксисты? Об утверждениях Мики и Хаттори», и Тэрадзима Кадзуо (Сато Итиро), выступивший со статьей «Мики Киёси и его философия». В июле 1930 г. в журнале «Сисо» появилась статья Курахара Корэхито «Релятивизм и неустойчивая диалектика — критика философии Мики».

С резкой критикой «субъективизма» Мики и некоторых других философов выступил также Като Тадаси, который в это время занимался в Киото переводом на японский язык книги Ф. Энгельса «Диалектика природы». В августе 1930 г. в журнале «Пурорэтариа кагаку» появилась его статья «Памятная записка о философии Мики», а в декабре 1930 г. в журнале «Сисо» он под псевдонимом «Ямано Юкио» опубликовал статью «Путь к диалектическому материализму». В них Като признал, «что мы сами пренебрегали объяснением истинного значения диалектического материализма как орудия критики» и область философской науки доверили «рукам философов, являющихся буржуазными обывателями» [93, 25].

В результате этих выступлений японских марксистов все больше становилось очевидным, что работы Мики не только по терминологии, но прежде всего по своему содержанию не могут считаться марксистскими. В этих условиях перед японскими марксистами и прогрессивными учеными-материалистами, объединенными в Институте пролетарской науки, встала задача обобщить материалы критики философских взглядов Мики и вместе с тем окончательно сформулировать свою точку зрения на «философию Мики». Результатом осуществления этой задачи явились тезисы «Наша позиция по отношению к философии — тезисы о философии Мики», принятые на заседании группы «ортодоксальных марксистов» философской секции Института пролетарской науки (Хаттори Сисо, Кавауги Тадахико, Нагата Хироси, Миэда Хироми и др.). Мики на заседании не присутствовал (он в это время находился в тюрьме). Тезисы были напечатаны в августе 1930 г. в виде передовой статьи в журнале «Пурорэтариа кагаку».

В этих тезисах давалась разносторонняя характеристика философских взглядов Мики. В них, в частности, отмечалось, что свою антропологическую философию Мики создавал вне связи с пролетарским движением при полном отсутствии «какого-либо сопротивления» со стороны марксистов. По своему классовому содержанию «философия Мики» явилась выражением идеологии мелкобуржуазной интеллигенции в условиях начавшегося спада революционного движения и наступления реакции. Ивасаки Тикацугу, комментируя этот документ, писал: «Тезисы определили историческое и классовое значение философии Мики и вместе с тем разоблачили секрет ее „теоретической структуры“. Они отвергли попытки Мики „углубить и развить“ марксизм на основе антропологии под прикрытием цитат из трудов Маркса» [90, 137].

К концу 1930 г. дискуссия успешно закончилась[2]. Был дан серьезный анализ псевдомарксистского содержания философской теории Мики, отвергнуты его претензии на развитие и «защиту» материалистического понимания истории. В ходе дискуссии выросли популярность и авторитет марксистской философии в Японии.

Успех идеологической борьбы японских марксистов против философских взглядов Мики Киёси был обеспечен во многом тем, что в своей критике Мики японские марксисты опирались на классические произведения марксизма-ленинизма, и прежде всего на впервые опубликованную в 1927 г. на японском языке работу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Японские авторы совершенно справедливо отмечали, что именно в процессе разоблачения ошибок Мики в полной мере было оценено методологическое значение этого произведения для понимания и практического применения марксистской теории в идеологической борьбе. И действительно, очень многие теоретические положения, выдвинутые В. И. Лениным против идеалистов, имеют непосредственное отношение и к философским взглядам Мики. Именно они позволили разглядеть идеалистическую сущность теории Мики и побудили выступить с принципиальной, партийной ее критикой. Таким образом, книга В. И. Ленина и другие труды классиков марксизма, интенсивно издававшиеся в это время в Японии, существенно повлияли на успех идей-

ной борьбы, развернувшейся в связи с трактовкой Мики исторического материализма.

Вместе с тем дискуссия вскрыла и ряд недостатков в теоретической подготовке японских марксистов. Японские марксисты, критиковавшие взгляды Мики, еще не имели в те годы достаточно глубоких знаний марксистской теории. В своих выступлениях они основывались главным образом на положениях работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», в то же время они слабо были знакомы с ранними трудами К. Маркса и Ф. Энгельса, которые пытался по-своему интерпретировать Мики. Поэтому японские марксисты не сумели разобраться в некоторых положениях концепции Мики, и их критика зачастую была поверхностной. Она иногда сводилась также к поискам в буржуазной философии идей, аналогичных идеям Мики, но не вскрывала специфики и глубинных причин их ошибочности.

Недостаточно фундаментальная критика философских взглядов Мики, разумеется, не умаляет серьезного вклада в изучение марксизма в Японии, который был сделан японскими марксистами на рубеже 20—30-х годов. В их работах содержится немало правильных положений и ценных замечаний, касающихся как общей характеристики философской концепции Мики, так и отдельных выдвинутых им идей. Так, Ивасаки Тикацугу отмечает, что, хотя критика Мики со стороны Хаттори не лишена недостатков, «уровень ее содержания очень высок, если исходить из теоретического развития того времени» [90, 129].

В идейной полемике японских марксистов против Мики отстаивались научные принципы марксистской философии, приобретался опыт идеологической борьбы, выявились теоретические проблемы, требовавшие разработки, намечались основные направления будущей идеологической работы в области философии. Дискуссия со всей очевидностью обнаружила необходимость усиленного и глубокого изучения, пропаганды и развития марксизма как единой теоретической системы взглядов.

Таким образом, философская полемика с Мики Киёси, критика его идеалистических взглядов знаменовали переход от этапа первоначального ознакомления с марксистско-ленинскими философскими идеями к более углубленному и систематическому их изучению на осно-

ве осмысления и обобщения опыта практической и теоретической борьбы пролетариата в Японии и за рубежом.

Активные выступления японских марксистов на философском фронте против философской концепции Мики привели к тому, что многие из тех, кто так или иначе испытал влияние воззрений Мики (Акидзава Сюдзи, Какэхаси Акахидэ и др.), преодолев свои заблуждения, выступили в 30-е годы активными пропагандистами марксистских идей в рядах Общества по изучению материализма.

К самому же Мики как к личности отношение японских марксистов было весьма гибким. Подвергая его философские взгляды острой критике, марксисты вместе с тем не порывали связей с Мики. Он входил в руководство Института пролетарской науки, а впоследствии принимал участие в работе Общества по изучению материализма.

Для реализации программы философской деятельности японских марксистов, наметившейся в ходе критики идеалистической концепции Мики Киёси, была развернута большая организаторская, пропагандистская и научная работа. Ее успеху содействовала, во-первых, социально-политическая и идейная обстановка в самой Японии, порожденная развитием рабочего и демократического движения, а во-вторых, практика воплощения идей марксизма-ленинизма в Советском Союзе.

Под влиянием указанных выше обстоятельств уже не одиночки, как было ранее, а широкие круги передовой японской интеллигенции стали проявлять интерес к философии марксизма. Многие прогрессивные представители японской общественности усваивали основы марксистского мировоззрения и порывали со своими прежними убеждениями. К марксизму обратились, в частности, такие ставшие позднее известными теоретиками и пропагандистами марксистской мысли деятели, как Тосака Дзюн, Ока Кунио, Мори Коити и т. д.

Росту интереса к философии марксизма в значительной мере способствовала успешная деятельность японских марксистов по распространению в стране философских трудов классиков марксизма. К началу 30-х годов были переведены и вышли в свет многие важнейшие произведения К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина по

философии, например «Немецкая идеология» К. Маркса и Ф. Энгельса, «Философские тетради» В. И. Ленина. В 1932 г. издательство «Иванами» опубликовало вторым изданием «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина. Наряду с переводами произведений К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина в стране распространяются работы Г. В. Плеханова по историческому материализму, советских авторов по различным проблемам философии.

Эта работа велась в трудных условиях. Стремясь обойти жесткие цензурные ограничения на издание марксистской литературы, издатели-марксисты использовали все легальные и нелегальные пути, выпускали книги с измененными названиями, под вымышленными авторскими фамилиями. Эти усилия дали хорошие результаты. Издание марксистской литературы в Японии к началу 30-х годов приняло настолько большой размах, что по масштабам распространения марксистских работ Япония вышла на второе место в капиталистическом мире (первое место принадлежало Германии) [25, 69]. Имена К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина стали популярными среди широких слоев японской передовой общественности.

К началу 30-х годов существенно изменилось отношение широких кругов прогрессивной японской общественности к марксизму и его философии. Марксизм стал рассматриваться как целостная научная система взглядов. Философию марксизма уже не считали лишь учением о развитии общества, а понимали как научное мировоззрение, выражающее всеобщие закономерности развития природы, общества и мышления.

Деятельность японских ученых и пропагандистов марксизма и его философии в конце 20-х — начале 30-х годов в отличие от предшествующего периода стала более организационно оформленной. Она осуществлялась союзами и группами, объединявшими целые коллективы переводчиков, пропагандистов, ученых, стоявших на марксистских позициях и руководимых, как правило, коммунистами.

К таким союзам в первую очередь относился уже упоминавшийся Институт пролетарской науки (Пурорэтариа кагаку кэнкюдзё). Этот институт был создан в октябре 1929 г. по инициативе ряда ученых и филосо-

фов в результате реорганизации «движения марксистской науки». Институт пролетарской науки представлял собой довольно крупное для того времени объединение марксистских теоретических кадров. В момент создания в нем насчитывалось 82 члена, а к лету 1931 г. его численный состав возрос до 2 тыс. человек. Директором Института был Акита Удзяку.

Эта организация включала в себя Институт промышленного труда (Сангё родо тёсасё), возглавлявшийся Носака Сандзо, Общество науки нового подъема (Синко кагакуся), руководимое Мики Киёси и Хани Горо, и Институт международной культуры (Кокусай бунка кэнкюдзё) во главе с Акита Удзяку. Всего в составе Института пролетарской науки насчитывалось 14 секций. Среди них деятельностью в области философской науки занималась секция изучения марксистской диалектики. Ведущую роль в ней играли Каваути Тадахико и Нагата Хироси.

Цель создания Института пролетарской науки заключалась в том, чтобы объединить ученых в единый коллектив, направить их усилия на утверждение пролетарской науки и вести борьбу против буржуазной идеологии. В соответствии с этой программой Институт развернул активную пропагандистскую и научную деятельность с марксистских позиций в различных отраслях науки. Его участники организовывали лекции и диспуты, переводили, издавали и рецензировали зарубежную прогрессивную литературу. В процессе деятельности Института его сотрудники создавали и собственные научные труды. Было выпущено несколько томов серии «Курс лекций для пролетариата», а также значительное число монографических исследований. Ежемесячным печатным органом Института пролетарской науки являлся журнал «Пурорэтариа кагаку», издававшийся с 23 ноября 1929 г. В середине 1931 г. его тираж составлял около 6 тыс. экземпляров [33, 13].

Институт пролетарской науки (в частности, секция изучения материалистической диалектики) знакомил японскую общественность с теоретическими достижениями философской науки в СССР. С 1930 г. Институт издавал в переводе на японский язык советский журнал «Под знаменем марксизма».

Однако в деятельности Института пролетарской науки имелись и серьезные недостатки. К ним прежде всего следует отнести слабую связь научного творчества, теоретической борьбы с практикой, с революционными действиями масс, известную склонность к сектантским методам работы. Это было прямым следствием влияния фукумотоизма. Далее, хотя целью Института пролетарской науки являлось «марксистское исследование наук», участники этой организации придерживались укоренившейся у ряда японских марксистов прочной тенденции недооценивать значение естествознания для развития и обоснования материалистического мировоззрения. В процессе критики философских взглядов Фукумото, а затем Мики принимались меры к искоренению этих недостатков.

Постепенно у большинства членов Института пролетарской науки сложилось мнение, что существенное улучшение работы возможно лишь путем кардинального изменения как характера деятельности, так и структуры этой организации. Поэтому было решено преобразовать Институт пролетарской науки в Союз пролетарской науки Японии, который, по замыслу его создателей, должен был стать подлинно массовой организацией. В структурном отношении Союз пролетарской науки Японии должен был состоять из объединения ученых и широкой сети кружков в учреждениях и на промышленных предприятиях.

В научно-исследовательской работе намечалось сделать акцент на проведение собственных теоретических исследований. Важнейшая задача состояла также в усилении борьбы против буржуазной идеологии. В научно-пропагандистской деятельности планировалось более последовательно учитывать потребности пролетарского движения и тем самым теоретическому творчеству ученых придать более практический и политический характер.

Преобразование структуры организации и характера ее работы было необходимо также ввиду усиления репрессивных действий властей после начала японской агрессии в Маньчжурии в 1931 г. Аресты особенно участились в 1932 г. К концу этого года на свободе осталось меньше половины общего числа членов Института пролетарской науки. Репрессии вынудили организацию

фактически уйти в подполье и в значительной степени свернуть свою деятельность.

В январе 1933 г. Институт пролетарской науки был преобразован в Союз пролетарской науки Японии. Однако взятый этой организацией курс на подпольную деятельность привел к ее самоликвидации.

Определенных успехов в исследовании и пропаганде марксистской философии достигло Общество по изучению диалектики Гегеля. Возглавлял это объединение прогрессивный историк и философ-материалист Саэгуса Хирото, который вместе с Мори Коити, Тории Хакуро и Ямада Сакахито издавал с 1929 г. журнал «Изучение Гегеля и диалектики». Помимо статей, посвященных гегелевской философии и ее критическому анализу, в журнале публиковались статьи по различным проблемам марксистской философии.

В эти же годы японские материалисты начали вести с позиций научного атеизма критику религиозной идеологии. Они создали Союз безбожников Японии (Нихон мусирон домэй). В числе активных деятелей этой организации были Кавауги Тадахико, Нагата Хироси, Акидзава Сюдзи и др.

Все эти организации проделали значительную работу по пропаганде, защите и творческому применению марксистской теории в Японии.

У японских философов-марксистов стали налаживаться и международные связи. Особенно тесные отношения были установлены с советскими философами, работы которых оказывали большое влияние на теоретическую деятельность японских марксистов. Кодзаи Ёсисигэ писал: «Осуществлявшаяся с 1929—1931 гг. на философском фронте в СССР критика взглядов механистов и меньшевиствующих идеалистов явилась важным уроком для прогресса марксистской философии в Японии. Объясняется это тем, что до этого времени о марксистской философии в СССР судили главным образом по трудам Плеханова, Бухарина и Деборина. В 1931—1932 гг. в Японию стали проникать материалы о философской дискуссии в СССР» [46, 478].

Японские материалисты откликнулись на эту дискуссию рядом статей. В № 3 журнала «Синросия» («Новая Россия») за 1931 г. была помещена статья Тосака Дзюн «Философия в Советском Союзе». В ней была дана вы-

сокая оценка уровня развития марксистско-ленинской философии в СССР и указывалось на то, что она оказывает большое влияние на развитие конкретного научного знания. Одновременно была опубликована статья Нагата Хироси «Философская дискуссия в Советском Союзе». В этом же году был издан сборник материалов философской дискуссии в СССР под заглавием «За критику Деборина». Журнал «Рэкиси кагаку» («Историческая наука») в № 1 за 1932 г. поместил сделанный Нагата Хироси перевод статьи М. Б. Митина «Итоги философской дискуссии и антирелигиозная пропаганда».

В результате ознакомления японских марксистов с достижениями философской науки в СССР в Японии осмысливалось громадное значение ленинского этапа в философии. Вместе с тем борьба за торжество марксистских принципов в философии в самой Японии, в частности критика идеалистической концепции Мики Киёси, была непосредственно связана с усвоением японскими марксистами ленинского наследия, его философских трудов.

Рост влияния и авторитета марксизма, марксистской философской науки в Японии происходил в очень трудных условиях. Кризис 1929 г. привел к обострению экономических и политических противоречий, к обострению классовой борьбы. В стремлении преодолеть этот кризис японский империализм начал в сентябре 1931 г. вооруженную агрессию в Маньчжурии. Агрессивный внешнеполитический курс правящих кругов Японии сопровождался усилением политической реакции внутри страны, усилением наступления на демократические права трудящихся.

Повсеместно стали появляться ультранационалистические фашистские организации, особенно в армии. В провоцируемых ими вооруженных инцидентах с целью захвата власти ярко обнаруживалось стремление японского империализма к установлению военно-фашистской диктатуры. В стране всеми средствами насаждалась идеология японизма. Одновременно правительство прибегало ко все более жестким мерам подавления всякой оппозиции господствующему режиму.

В стране развернулась широкая кампания репрессий и террора. Были уничтожены все левые организации, запрещены забастовки, собрания, митинги. Особенно же-

стоким гонениям подвергались коммунисты и беспартийная марксистски настроенная интеллигенция. Коммунистов и сочувствующих им массами арестовывали, отдавали под суд, бросали в тюрьмы. Были зверски убиты выдающийся пролетарский писатель Кобаяси Такидзи, депутат парламента коммунист Ямамото Сэндзи, один из руководителей Коммунистической партии Японии, Ватанабэ Масаноскэ, и многие другие. Жертвами преследований оказались и очень многие из прогрессивно мыслящих и демократически настроенных лиц. Всего за период с 1931 по 1934 г. в Японии за «опасные мысли» было арестовано 59 тыс. человек. В тюрьмы были заключены многие видные прогрессивные японские философы, писатели и общественные деятели, в частности Каваками Хадзимэ, Тосака Дзюн, Мики Киёси, Норо Эйтаро, Ока Кунио, Сакисака Ицуро, Миямото Юрико, Саэгуса Хирото, Курахара Корэхито и многие другие. Некоторые прогрессивные ученые погибли в заключении.

Были созданы специальные полицейские органы, ведающие вопросами идеологии. На издание, продажу и чтение марксистской литературы был наложен запрет. В печати не допускалось употребление слов «марксизм», «коммунизм». Прогрессивные представители культуры были лишены прав на издание своих произведений. Широко практиковалась высылка демократически настроенных представителей интеллигенции за пределы Японии в различные районы Азии. Некоторые из них, например Икуо Ояма, были вынуждены эмигрировать.

Репрессии нанесли большой ущерб делу марксистского движения в Японии. Сложившаяся исключительно тяжелая обстановка для научной и пропагандистской работы японских философов-марксистов побуждала людей изменять своим убеждениям, замыкаться в мире личных переживаний, самоизолироваться от общественной жизни. Но даже в такое трудное время японские марксисты находили возможности для своей работы.

Опыт Института пролетарской науки и других объединений марксистов показал, что в условиях спада рабочего движения, начавшегося после 1931 г., и усиленного наступления реакции для успешной идеологической работы в массах и проведения научных исследований в области марксистской теории необходимо всемерно ис-

пользовать любые имеющиеся легальные возможности для создания творческих и научных организаций.

Изменение общественно-политической обстановки сказалось и на проблематике исследований в области теории марксизма. В 30-е годы центр тяжести в научной работе марксистов стал смещаться от изучения конкретных вопросов современной социально-политической жизни в сторону более общих теоретических проблем. Среди них на первый план выдвинулись философские и исторические исследования.

Важнейшим событием, способствовавшим развертыванию работы марксистов в этом направлении, явилось создание 23 октября 1932 г. Общества по изучению материализма (Юйбуцурон кэнкюкай) [3]. Оно приобрело широкую известность как легальная организация, сыгравшая большую роль в пропаганде и развитии марксистской философской мысли в Японии в довоенный период. Это была самая многочисленная и самая плодотворная по результатам своей деятельности из всех существовавших до того времени организаций прогрессивных японских ученых, в том числе и марксистов.

Активными членами Общества были выходцы из различных демократических организаций культуры, науки, политических объединений, разгромленных или распавшихся вследствие репрессий, а также некоторые представители передовых интеллигентов и студенчества. Уже в начале своей деятельности Общество насчитывало более 150 человек. Среди них были такие известные ученые, как Ока Кунио, Нагата Хироси, Кодзай Ёсисигэ, Какэхаси Акахидэ, Саэгуса Хирото, Хани Горо, Хаттори Сисо и многие другие. Ядро общества, его руководящую часть составляли марксисты. Члены находившейся в подполье Коммунистической партии Японии направляли его работу. Руководителем Общества почти с самого начала и до конца его существования был выдающийся философ-материалист, стойкий марксист Тосака Дзюн (1900—1945).

В политическом отношении членов Общества объединяла общая цель борьбы с милитаризмом и фашизмом. В своей деятельности Общество выступало наследником традиций Института пролетарской науки и других прогрессивных научных объединений. Задачей общества, согласно уставу, было изучение «материализма, естество-

знания, социологии и философии» в связи с насущными задачами действительности.

На страницах печатного органа этой организации, ежемесячного журнала «Юйбуцурон кэнкю» («Изучение материализма»), который начал выходить с ноября 1932 г., публиковались статьи по философским проблемам естественных и общественных наук, давалась информация о развитии марксистской, материалистической философии за рубежом и главным образом в Советском Союзе, разоблачались идеализм, религия и т. д. Большое внимание уделялось пропаганде философских идей классиков марксизма.

В течение шести лет (1932—1938) Общество по изучению материализма в условиях постоянно усиливавшихся репрессий выполняло свою благородную миссию в деле разработки проблем философской науки и пропаганды марксистско-ленинского мировоззрения. За время своей деятельности Общество выпустило 65 номеров журнала «Юйбуцурон кэнкю» и восемь номеров сменившего его журнала «Гакугэй» («Наука и искусство»). На протяжении нескольких лет Обществом было издано «Полное собрание трудов по материализму», называвшееся также «Энциклопедией материализма» (в 66 томах). В этом обширном и капитальном коллективном собрании с материалистических позиций излагались важнейшие проблемы науки и культуры.

Своей самоотверженной деятельностью по изучению, распространению и защите марксистско-ленинского мировоззрения в 20—30-е годы японские марксисты заложили основу для подъема марксистской философской мысли в Японии в послевоенное время.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философская и общественная деятельность Мики Киёси весьма примечательна. В ней отразился один из интересных этапов в жизни японского общества, связанный с усилением революционной борьбы рабочего класса Японии, с распространением марксизма, марксистской философии в этой стране. Философские воззрения Мики явились, в сущности, своеобразной попыткой теоретически осмыслить с позиций представителя прогрессивной буржуазной интеллигенции социальные изменения, обусловленные возрастанием роли и значения масс в общественной жизни. Такого рода социальная обусловленность философских исканий Мики и определила его взгляд на человека, общество и историю.

Анализ философской концепции Мики показывает, что в своем стремлении решить актуальные проблемы современной ему действительности Мики не сумел преодолеть идеалистического мировоззрения, остался на позициях философии экзистенциализма. Это нашло свое выражение в первую очередь в отказе Мики от научного исследования процесса развития общественной жизни, в попытках объяснить его исходя из феноменологической методологии Хайдеггера. Руководствуясь этой методологией, Мики разработал свою антропологию — концепцию так называемого «фундаментального опыта», основывающуюся на идеалистическом переосмыслении практической деятельности общественного человека. В отличие от классических вариантов экзистенциализма Мики пытался дать более развернутое истолкование человеческого бытия, представить его прежде всего как общественное бытие. В этом, как было показано в работе, сказалось влияние на взгляды Мики марксистской философии, отдельные положения которой Мики использовал и по-своему интерпретировал.

Заслуживает внимания и вся идейная эволюция взглядов Мики, ее этапы, различные зигзаги, обусловленные изменениями в социальной жизни Японии 20—

30-х годов. Пройденный Мики путь свидетельствует о том, что философия Мики, ее роль в развитии общественной и философской мысли Японии — немалозначащий эпизод. Это подтверждает и сегодняшний день. К теоретическому наследию Мики ныне обращаются современные философы — как марксисты, так и немарксисты. С одной стороны, в книгах и статьях японских философов-марксистов, вышедших после войны, подчеркивается положительная роль Мики в пропаганде и распространении марксистской философской мысли в конце 20-х годов. Отмечается также и то, что в своих работах Мики поставил ряд интересных проблем, не утративших своего значения и в настоящее время. С другой стороны, буржуазные философы, в частности философы-экзистенциалисты, обращаются к творчеству Мики с тем, чтобы представить его философию как «преодоление» марксизма. При этом они обращают особое внимание на те приемы и формы интерпретации марксистской философии, которые задолго до них предвосхитил Мики.

Все это свидетельствует о том, что марксистский анализ философии Мики, критическое рассмотрение ее идейного содержания не только представляет интерес для освещения истории развития философской мысли в Японии, но имеет и актуальное значение для современной идеологической борьбы в Японии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава первая

[1] «Эта» — низшая социальная группа японского общества, японские парии. Хотя официально дискриминация «эта» отменена еще в 1871 г., фактически она сохраняется и в наши дни.

[2] Впервые программа этого движения была изложена одним из его лидеров, Есино Сакудзо, в статье-декларации «Изложение основных принципов конституционного правления, обсуждение путей его совершенствования», опубликованной в январе 1916 г. в журнале «Тюо корон» и получившей широкую известность.

[3] Рэймэйкай (Общество зари) было создано в декабре 1918 г. в Токийском университете группой радикально настроенных интеллигентов (Есино Сакудзо, Асо Хисаси, Фукуда Токудзо и др.). Идеологическая деятельность Рэймэйкай имела известный успех, но из-за политической и идейной разнородности его участников это объединение было непрочным. В середине 1919 г. Рэймэйкай распалось вследствие размежевания в среде его участников, явившегося результатом усиления классовой борьбы в стране.

[4] «Тюо корон» («Центральное обозрение») — крупнейший в Японии публицистический журнал. Выходит с января 1899 г. В октябре 1944 г. был запрещен. Вновь стал выходить после войны. «Тоё кэйдзай симпо» («Дальневосточный экономический вестник»). Выходит с 1895 г.

[5] «Варэра» («Мы») издавали с февраля 1919 г. Каваками Хадзимэ, Икуо Ояма, Хасэгава Нёдзэкан, Кусида Тамидзо. «Дэмокураси» («Демократия») — орган общества «Синдзинкай», выпускался с марта по апрель 1922 г.

«Кайдзо» («Реконструкция») издается с апреля 1919 г. по настоящее время. С октября 1944 г. и до окончания войны был запрещен. «Кайхо» («Освобождение») основан группой членов Рэймэйкай в июне 1919 г. Выходил до октября 1923 г.

[6] Статьи Сакаи Тосихико: «Теория Маркса и теория Дарвина» (1919); «Дифференциация марксизма» (1919); «Труды Маркса и Энгельса по вопросу рабоче-крестьянской диктатуры» (1922). Статьи Ямакава Хитоси: «Экономическое учение Маркса» (1919); «Чтение „Капитала“ Маркса» (1919); «Теория трудовой стоимости Маркса» (1919); «Теория прибавочной стоимости Маркса» (1919); «Нэп в России с точки зрения марксистской теории» (1922) и т. д. [104, т. 4, 71—81].

[7] «Киндай сисо» («Современная мысль») — общественно-политический журнал, издававшийся Осуги Сакаэ и Арахата Кансон с октября 1912 по январь 1916 г. Всего вышло 12 номеров. «Синсякай» («Новое общество») — ежемесячный публицистический журнал. Издавался и редактировался Сакаи с сентября 1915 г. В феврале 1920 г. был переименован в «Синсякай хёрон», а затем в «Сякай сюги».

«Сэйкацу то гэйдзюцу» («Жизнь и искусство») издавался с сентября 1913 г.

[8] «Бунгэй сэнсэн» («Литературный фронт») — журнал пролетарских писателей. Выходил с перерывами, с января 1931 г. принял сокращенное название «Бунсэн».

[9] «Сякай симбун» — орган японских социалистов, возглавлявшийся Катаяма Сэн. Выходил еженедельно с июня 1907 по август 1911 г. Издание было прекращено вследствие преследования властей.

[10] Из работ К. Маркса вышли: «Наемный труд и капитал» (1919); «Заработная плата, цена и прибыль» (1919); «К критике политической экономии» (1926). Новым изданием была выпущена книга Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» (1921).

Глава вторая

[1] «Сякай мондай кэнкю» издавался до октября 1930 г. Всего вышло 106 номеров.

[2] К наиболее значительным работам Кawaками относятся: «От материализма к спиритуализму» (1912); «Изучение материалистического взгляда на историю» (1921); «Краткое толкование материалистического взгляда на историю» (1922); «Структура общества и социальная революция» (1922); «Самоистолкование в отношении материалистического взгляда на историю» (1927).

[3] «Процесс формирования материалистического взгляда на историю» (1925); «Критика эмпириокритицизма — критика работы доктора наук Каваками Хадзимэ „Материалистическое понимание истории и причинно-следственная связь“» (1925); «Исторический материализм и мелкобуржуазный взгляд на историю» (1926).

Глава третья

[1] Замечание японских составителей «Биографического словаря видных мыслителей» о том, что Мики «активно сотрудничал в Обществе по изучению материализма», неточно. Хотя Мики был активным публицистом и его статьи часто печатались в полутора десятках журналов и ряде газет, среди авторов журнала «Юйбуцурон кэнкю» его имя встречается только один раз (в № 5 за 1933 г. опубликована его статья «О патологии»).

[2] Общество по изучению эпохи Сёва (Сёва кэнкюкай) — идеологическая организация, созданная в ноябре 1936 г. Ее руководителем был премьер-министр Японии принц Коноэ. Общество было призвано дать теоретическое обоснование политического курса, проводимого правительством Коноэ.

Глава четвертая

[1] Категорию «кисо кэйкэн» в нашей литературе, посвященной японской философии, обычно переводят как «основной опыт», но, учитывая влияние идей «фундаментальной онтологии» Хайдеггера

на воззрения Мики, будет, по нашему мнению, правильнее называть ее «фундаментальным опытом».

[2] В этом плане характерно следующее высказывание Хайдеггера: «Нет вещи там, где отсутствует слово... Только там, где найдено слово для вещи, вещь есть вещь. Согласно этому мы и должны подчеркнуть: нет вещи там, где отсутствует слово, т. е. имя. Слово впервые добывает бытие вещи... Бытие каждого, что существует, обитает в слове. Поэтому справедливо выражение: „язык есть дом бытия“» [81, 220].

Глава шестая

[1] «Какое-либо бытие также не наличествует с самого начала; в истории мы встречаемся с ним и открываем его» [94, т. 3, 53].

[2] Мики исходит из гегелевского понимания истории, который различал ее объективную сторону как «события» (res gestae) и субъективную сторону — «описание событий» (historia rerum gestarum).

Глава седьмая

[1] Хаттори Сисо (1901—1956) — известный историк-марксист. Критические оценки отношения Мики к марксизму имели место и до выступления Хаттори. Они появились сразу после выхода в свет первой работы Мики по марксизму. Например, Мики сам отмечал, что статью «Прагматизм и философия марксизма» он писал в 1928 г. в ответ на неоднократные обвинения его философии в прагматизме. Но до Хаттори не было специального критического анализа теории Мики.

[2] Марксистские работы, критически анализирующие идеи Мики, публиковались и позднее. Так, в 1936 г. была напечатана статья Тосака Дзюн «Мики и философия Мики».

[3] Наиболее обстоятельное освещение деятельности этой организации в советской литературе дано в работе: К. А. Гамазков, Из истории распространения марксизма-ленинизма в Японии, М., 1971.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 2.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 3.
4. Маркс К. К критике гегелевской философии права,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 1.
5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 3.
6. Маркс К. К критике политической экономии, М., 1953.
7. Маркс К. Капитал,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 23.
8. Маркс К. Письмо П. В. Анненкову от 28 декабря 1846 г.,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 27.
9. Энгельс Ф. Диалектика природы,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20.
10. Энгельс Ф. Анти-Дюринг,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20.
11. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21.
12. Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов,— т. 1.
13. Ленин В. И. События на Балканах и в Персии,— т. 17.
14. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм,— т. 18.
15. Ленин В. И. Великий почин,— т. 39.
16. Ленин В. И. Империализм и раскол социализма,— т. 30.
17. Ленин В. И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме,— т. 41.

18. Арутюнов С. А. и Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии, М., 1968.
19. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм, М.—Л., 1933.
20. Биография Икус Ояма, М., 1958.
21. Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года, М., 1969.
22. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания (критический очерк кантовского учения о продуктивной способности вообразжения), М., 1966.
23. Бородай Ю. М. и Гайденко П. П. С. Кьеркегор и критика Гегеля с позиций экзистенциализма,— «Вестник Московского университета». Серия: экономика, философия, 1961, № 2.

* Все работы В. И. Ленина даются по Полному собранию сочинений.

24. Бугаева Д. П. По страницам библиографии,— «Вестник Ленинградского университета». Серия: история, язык, литература, 1970, вып. 1, № 2.
25. Виолис А. Япония и ее империя, М., 1934.
26. Габитова Р. М. Концепция личности и общественной жизни в немецком экзистенциализме,— «Современный экзистенциализм», М., 1966.
27. Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме, М., 1972.
28. Гайденко П. П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская трактовка трансценденции,— «Современный экзистенциализм», М., 1966.
29. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма (опыт характеристики миросозерцания Серена Кьеркегора), М., 1970.
30. Гайденко П. П. Философия истории М. Хайдеггера и судьбы буржуазного романтизма,— «Вопросы философии», 1962, № 4.
31. Гайденко П. П. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера как форма обоснования философского иррационализма,— «Вопросы философии», 1963, № 2.
32. Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры (критика философии М. Хайдеггера), М., 1963.
33. Гамазков К. А. Из истории распространения марксизма-ленинизма в Японии (1932—1938), М., 1971.
34. Гамазков К. А. Тосака Дзюн, философ и общественный деятель,— «Краткие сообщения Института народов Азии. Из истории философской и общественно-политической мысли стран Востока», М., 1964.
35. Жуков Е. М. Первый этап развития социалистического движения в Японии и марксизм,— «Памяти Карла Маркса», М., 1933.
36. Иванова Г. Д. Котоку — революционер и литератор, М., 1959.
37. История войны на Тихом океане, М., 1957, т. 1.
38. История современной японской литературы, М., 1961.
39. Какабадзе З. М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля, Тбилиси, 1966.
40. Катаяма С. Воспоминания, М., 1964.
41. Катаяма С. К вопросу о зарождении и развитии марксизма в Японии, М., 1960.
42. Катаяма С. Статьи и мемуары, М., 1959.
43. Киссель М. А. Критика феноменологического метода Э. Гуссерля,— «Вопросы философии», 1969, № 11.
44. Коган С. Я. Проблема языка в философии Гегеля и экзистенциализм,— «Вопросы философии», 1966, № 4.
45. Кодзаи Ё. Изучение и распространение марксистско-ленинской философии в довоенной Японии,— «Вопросы философии», 1960, № 6.
46. Кодзаи Ё. «„Материализм и эмпириокритицизм" в Японии»,— «Великое произведение воинствующего материализма», М., 1959.
47. Кодзаи Ё. Современная философия. Заметки о «духе Ямато», М., 1974.

48. Козловский Ю. Б. Концепция восточной культуры Китаро Нисида,— «Вестник истории мировой культуры», 1961, № 2.
49. Козловский Ю. Б. Основной вопрос философии в трактовке японского буржуазного философа Китаро Нисида,— «Философские науки», 1962, № 1.
50. Козловский Ю. Б. Распространение экзистенциализма в Японии,— «Современный экзистенциализм», М., 1966.
51. Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли, М., 1959.
52. Кузьмина Т. А. Проблема соотношения философского и обыденного сознания в истории философии,— «Вопросы философии», 1970, № 10.
53. Латышев И. А. Внутренняя политика японского империализма накануне войны на Тихом океане. 1931—1941, М., 1955.
54. Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии, М., 1965.
55. Ленинская литература в Японии,— «Литература мировой революции», 1931, № 10.
56. Мамардашвили М. К Анализ сознания в работах Маркса,— «Вопросы философии», 1968, № 6.
57. Мамардашвили М. К. К критике экзистенциалистского понимания диалектики,— «Вопросы философии», 1963, № 6.
58. Материалы по национально-колониальным проблемам, 1933, № 3.
59. Мелетинский Е. М. Мифологические теории XX века на Западе,— «Вопросы философии», 1971, № 7.
60. Менде. Очерки по философии экзистенциализма, М., 1958.
61. Мори К. Философия трудящихся, М., 1965.
62. Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии, М., 1968.
63. Мысливченко А. Г. Экзистенция и бытие — центральные категории немецкого экзистенциализма,— «Современный экзистенциализм», М., 1966.
64. Ойзерман Т. И. К критике хайдеггеровской концепции философии,— «Философские науки», 1965, № 4.
65. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки, М., 1969.
66. Ойзерман Т. И. Философия и обыденное создание,— «Вопросы философии», 1967, № 4.
67. Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма, М., 1962.
68. Октябрь и Япония, М., 1968.
69. Октябрьская революция и научный прогресс, М., 1967, т. 4.
70. Очерки по истории рабочего движения в Японии, М., 1955.
71. Паскаль Б. Мысли,— Ларошфуко Ф. Максимы. Паскаль Б. Мысли. Лабрюйер. Характеры, или нравы нынешнего века, М., 1974.
72. Поспелов Б. В. Очерки философии и социологии современной Японии, М., 1974.
73. Проблема человека в современной философии, М., 1969.
74. Современная Япония, М., 1968.
75. Современные прогрессивные философы Японии, М., 1964.
76. Современные японские мыслители, М., 1958.

77. Соловьев Э. Ю. Ликвидация философии под видом ее осознания,— «Вопросы философии», 1962, № 6.
78. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм,— «Вопросы философии», 1966, № 12; 1967, № 1.
79. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм и научное познание, М., 1966.
80. Топеха П. П. Из истории распространения ленинских идей в Японии,— «Вестник истории КПСС», 1970, № 9.
81. Философия марксизма и экзистенциализм, М., 1971.
82. Хани Г. История японского народа, М., 1957.
83. Хирабаяси Я. Тосака Дзюн, М., 1967.
84. Шварц Т. От Шопенгауэра до Хайдеггера, М., 1964.
85. Янагида К. 10 лет по пути материализма, М., 1961.
86. Янагида К. Философия истории, М., 1969.
87. Янагида К. Эволюция моего мировоззрения, М., 1957.
88. Амано Кэйтаро, Каваками Хадзимэ си бункэнси нихон хёрон синсякан (Обзор библиографии произведений доктора наук Каваками Хадзимэ), Токио, 1956.
89. Ватанабэ Ёсимити и Сиота Сёбэй, Нихон ни окэру сякай ундоси нэмпё (Хронология по истории общественного движения в Японии), Токио, 1956.
90. Ивасаки Тикацугу, Нихон марукусусюги тэцугаку дзёсэцу (Очерки по истории марксистской философии в Японии), Токио, 1971.
91. Каваками Хадзимэ, Кэйдзайгаку тайко (Основные положения экономической науки), Токио, 1926, т. 1.
92. Караки Дзюндзо, Мики Киёси, Токио, 1966.
93. Като Тадаси, Бэнсёхотэки юйбуцурон э но мити (Путь к диалектическому материализму),— «Сисо», 1930, № 103.
94. Мики Киёси, Дзэнсю (Полное собрание сочинений), Токио, 1966—1968, т. 3—19.
95. Мики Киёси, Дзэнсю (Полное собрание сочинений), Токио, 1947—1951, т. 3, 13.
96. Мики Киёси, Пасукару ни окэру нингэн но кэнкю (Изучение человека у Паскаля), Токио, 1960.
97. Миякава Тору, Мики Киёси, Токио, 1958.
98. Нисида Китаро, Дзэнсю (Полное собрание сочинений), Токио, 1947—1953, т. 7.
99. Ои Тадаси, Нихон киндай сисо но ронри (Логика современной мысли в Японии), Токио, 1958.
100. Сакисака Ицуро, Манабу то иу кото (Деятельность, именуемая учением), Токио, 1964.
101. Симидзу Китаро, Мики Киёси но бунка хёрон (Критика философии культуры Мики Киёси),— «Сисо», 1951, № 329.
102. Танабэ Хадзимэ, Дзэнсю (Полное собрание сочинений), Токио, 1964, т. 8.
103. Тосака Дзюн, Дзэнсю (Полное собрание сочинений), Токио, 1967, т. 5.
104. Тояма Сигэки, Киндай нихон сисоси (История мысли в современной Японии), Токио, 1956—1957, т. 1—4.
105. Тэцугаку дзитэн (Философский словарь), Токио, 1954.
106. Уэхара Сэнроку, Рэкиси тэцугаку то рэкисигаку, Мики

Киёси си (Философия истории и история. По поводу философии истории Мики Киёси),— «Сисо», 1951, № 329.
107. Фунаяма Синьити, Нихон но каннэнронся (Японские идеалисты). Токио, 1956.
108. Фунаяма Синьити, Тайсё тэцугаку кэнкю (Изучение истории философии периода Тайсё), Токио, 1965.
109. Хаттори Сисо, Каннэнрон но фунсёку кэйтай — Мики тэцугаку сайхихан (Приукрашенные формы идеализма — повторная критика философии Мики),— «Сисо», 1930, № 96.
110. Хаттори Сисо, Юйбуцу бэнсёхотэки сэкайкан то сидзэн. Мики тэцугаку ни окэру бэнсёхо (Материалистическо-диалектическое мировоззрение и природа. Диалектика в философии Мики),— «Сисо», 1930, № 98.
111. Ямадзаки Кэн, Кайсороку (Воспоминания),— «Сисо», 1951, № 329.

СОДЕРЖАНИЕ

Николай Петрович Соловьев,
Адольф Александрович Михалёв

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МИКИ КИЁСИ
И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ В ЯПОНИИ
в конце 20-х — начале 30-х годов

Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР

Редактор *Б. Е. Косолапов*
Младший редактор *Н. В. Бериишвили*
Художник *А. Г. Кобрин*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректоры *Л. И. Киселева* и *Л. Ф. Орлова*

Сдано в набор 4/V 1975 г.
Подписано к печати 24/IX 1975 г. А-12760
Формат 84×108[1]/32. Бум. № 2
Печ. л. 5. Усл. печ. л. 8,4
Уч. изд. л. 8,62. Тираж 4400 экз.
Изд. № 3660. Зак. № 377. Цена 52 коп.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2.

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28.

Цена 52 коп.